المنهجية الأصولية والبحث البلاغي

الأستاذ
سعيد النكر
باحث في الفكر الإسلامي والفلسفة
المغرب



عالم الكتب الحديث
Modern Book's World

المنهجية الأصولية

و

البحث البلاغي

الأستاذ

سعيد النكر

باحث في الفكر الإسلامي والفلسفة

المغرب

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

إربد- الأردن

2012

الكتاب
المنهجية الأصولية والبحث البلاغي سعيد النكر
تأليف
سعيد النكر
الطبعة
الأولى، 2012
عدد الصفحات: 226
القياس: 17×24
رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية
(2011/7/2693)

ISBN 978-9957-70-526-8

الناشر
عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع
إربد- شارع الجامعة
تلفون: (00962 -27272272)
خلوي: 0785459343
فاكس: 00962 -27269909
صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)
E-mail: almalktob@yahoo.com
almalktob@hotmail.com
www.almalkotob.com
الفرع الثاني
جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع
الأردن- العبدلي- تلفون: 079 /5264363
مكتب بيروت
روضة الغدير- بناية بزي- هاتف: 00961 1 471357
فاكس: 00961 1 475905

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمدلله والصلاة والسلام على رسول الله

إهداء

إلى أغلى وأحب الناس لقلبي أمي

إلى أبي الغالي

إلى زوجتي المناضلة إنصاف وابني العزيزين محمد علي

ونور الهدى

إلى أساتذتي الكرام جميعا

أهدي هذا العمل

محتوى الكتاب

المقدمة

من المواضيع التي أصبحت تشغل بال المهتمين والدارسين في مجال اللغة والفلسفة بكل اتجاهاتهم (اللسانية والحجاجية والسيميائية) موضوع البلاغة 'la rhétorique'، وذلك لكون الأساليب البلاغية لها دور هام وفعال في إنجاح عملية التواصل بين المتخاطبين المتوسلين بواحدة من اللغات الطبيعية، فهذه الأساليب لا يرتبط دورها فقط بما تقدمه للخطاب من وظائف جمالية، تحسن صيغة اللفظ وتقدمه في أبهى حلة، يستسيغها السامع ويتلقى مضمونها بالقبول، وإنما ترقى لتكوِّن نظاما تخاطبيا وبنية استدلالية ومنطقا حجاجيا، جعل اللغة الطبيعية تتعدد أدوارها وتنفتح دلالاتها، وتتكاثر إمكانيات الأداء الكلامي فيها، وتتسع آفاق ومجالات فعاليتها التواصلية، مما يجعلها ترتقي من مجرد وسيلة للتواصل بين الناس، إلى أن تصبح نظاما اجتماعيا، له أسسه النفسية والثقافية والفكرية والتاريخية، وله امتداداته في واقع الناس الفردي والجماعي....

واللغة العربية كواحدة من اللغات الطبيعية لا يمكن استثناؤها مما تتميز به هذه اللغات الطبيعية من خصائص وأدوار، وإن كان البحث البلاغي الحديث تتم دراسته وتنقيحه في إطار لغات أجنبية كالفرنسية والإنجليزية ليتم تقعيد آلياته المنطقية واستخراج أساليبه الحجاجية، واستكشاف بنيته الاستدلالية، وضبط قواعده ونظرياته اللسانية.

وما يتم تأليفه عند أغلب المعاصرين في العالم العربي في هذا الموضوع، ما هو إلا اجترار لمقولات الغربيين ودراساتهم، إما بالترجمة غير المنضبطة للقواعد المطلوبة، التي تكون نتيجتها نصوص مبتورة تفتقد الانسجام اللغوي والضبط العلمي، وإما بإعادة صياغة هذه النظريات والدراسات بمقابلتها بما تم إنتاجه في المنظومة المعرفية العربية ـ الإسلامية، فيكون هذا الرجوع للتراث ذا وجهين كلاهما سلبي:

- أولهما: الانطلاق من النظريات اللسانية والحجاجية الحديثة ومحاولة إسقاطها بشكل متعسف على ما تم إنتاجه عند العلماء العرب والمسلمين، مع التجني على النصوص

التراثية إن على مستوى التوظيف أو التفسير أو التحليل لجعلها موافقة للنظريات الحديثة، وهذا اتجاه يمكن تسميته باتجاه تغريب التراث.
ثانيهما: الانطلاق من إنتاجات التراث ومحاولة إسقاطها على النظريات الحديثة الغربية، وذلك بالإدعاء بأن كل ما يتم قوله في الوقت الحالي، قد تم التوصل إليه في عصور خلت من تاريخ المعرفة الإسلامية، وفي هذا تعسف ما بعده تعسف سواء على تراثنا الفكري و المعرفي، أو على إنتاجات الغرب في هذا الإطار.

وإذ قد ظهر لنا فساد الاتجاهين، فالقول الصحيح والاتجاه الصواب هو أنه سواء ما انتمى لتراثنا العربي الإسلامي، من نظريات لسانية وسيميائية وحجاجية، وما انتمى للإنتاجيات المعاصرة، غربية كانت أو غير ذلك، إنما يندرج ضمن المعارف الإنسانية المشتركة، التي يسهم فيها جنس البشر منذ بداية وجوده إلى لحظة فنائه، بغض النظر عن انتمائه ومرجعياته، وما إسهام البعض و إحجام البعض الآخر على فترات ومراحل إلا تبادل للأدوار الحضارية عبر دورات التاريخ البشري.

والأصوليون أسهموا بدورهم في إثراء هذا النتاج البشري المشترك والمعرفة الإنسانية المتبادلة، وفي هذه الدراسة التي بين أيدينا سأتناول موضوعا مهما من هذا الإسهام وهو المتعلق ب: 'البحث البلاغي عند الأصوليين'، محاولا من خلاله إبراز ما قدموه للمعرفة الإنسانية من نظريات دقيقة وعميقة ذات بعد منهجي وأفق معرفي، يضاهي في مستواه ما يتم إنتاجه في المدارس الغربية اللسانية، ولا أقول يساويه أو يماثله، لأن من خصائص النظرية ارتباطها بسياقها التاريخي والحضاري، وإن الساحة العلمية والمعرفية العربية محتاجة لمثل هذا النوع من الدراسات الدقيقة التي تكشف وتميط اللثام عن إسهامات علمائنا في الإنتاج المعرفي. وهذا ليس من باب التعصب والانتصار لما ورد عن الأسلاف والانتصار له وذلك بجعله قادرا على استيعاب كل ما توصل إليه البحث اللساني والبلاغي الحديث، وإنما من باب استنهاض الهمم وشحذ العزائم للنظر في علوم وإنتاجات السلف المتعلق باللسان العربي، وفق ما تتطلبه معطيات التقدم الحديث، وذلك شرط المحافظة على خصوصيات لغتنا

ومقوماتها البيانية والبلاغية، ومحاولة نفض الغبار عن نظرياتهم والعمل على تأهيلها لتساير مستجدات العصر، وهي ذات قابلية لهذه المسايرة، ولو أن الدرس اللساني الغربي الحديث أخذها بعين الاعتبار لأمكن أن تسهم في الدفع بهذا الدرس إلى آفاق متقدمة، ولكن هذا الإطلاع لم يتحقق إما بسبب افتقاد الوسائل عند العالم أو المفكر الغربي للخوض في التراث العربي الإسلامي: لغوية وثقافية ومنهجية، أو بسبب مركزية الذات الغربية واعتبارها الغرب مركز العالم، وصانع التاريخ، ومصدر المعارف، مما يدفع الكثير من الباحثين لتغييب كل ما تم إنتاجه في غير التراث الغربي....

وهذا يضع المفكرين والعلماء والباحثين العرب أمام مسؤولية تاريخية اتجاه تراثهم واتجاه المعرفة الإنسانية المشتركة، فالواجب يحتم عليهم الرجوع إلى هذا التراث لاستخراج نظرياته واستكشاف معارفه، ووضعها وبسطها أمام الباحثين والمهتمين العرب منهم وغير العرب.

وإن هذه الدراسة مساهمة ومحاولة في هذا الإطار، اخترت لها موضوع البحث البلاغي عند الأصوليين، مركزا على مبحث دقيق من مباحث البلاغة العربية وهو المجاز، غايتي فيه و أسلوبي ليس تجميع الأقوال و النصوص المتعلقة بهذا الموضوع، وإنما المقصد الوقوف على القواعد المنهجية واستخراج وبسط النظريات اللسانية والسيميائية والحجاجية والمنطقية. لذا جاء العنوان على الشكل التالي: "المنهجية الأصولية و البحث البلاغي".

وقد كان اشتغالي منهجيا غايته استخراج القواعد والنظريات، ولم يكن وصفيا تجميعيا، غايته إبراز بعض معالم المنهجية الأصولية وإظهار إسهامات علماء الأصول من فقهاء ومتكلمين في تطوير وإنضاج البحث البلاغي العربي، الذي لم يستقل كعلم قائم بذاته إلا في العصور المتأخرة مع عبد القاهر الجرجاني والسكاكي، اللذان جمعا ما تم إنتاجه وتأصيله وتقعيده، وقاما بصياغته في قوالب مضبوطة وقواعد محددة، ولم يكن الإنتاج البلاغي بعدهم سوى اجترارا لما ألفوه شرحا أو تلخيصا أو تحقيقا، حتى أنهما اتهما في الوقت المعاصر من طرف بعض الباحثين بأنهما قتلا البلاغة العربية، وأفقداها حيويتها وفعاليتها وقاما بتحنيطها....

واختياري لموضوع المجاز كنموذج للدراسة لإظهار إسهام الأصوليين في البحث البلاغي العربي، لم يكن من باب الصدفة، وإنما لما لهذا المبحث من أهمية لغوية وبلاغية، ولما تؤديه الأساليب المجازية من أدوار هامة في تحقيق التواصل اللساني، وفي إنجاح التخاطب الطبيعي، كما أن هذه الأساليب لها دور فعال في بناء الحجاج الذي يعتبر أساس كل تخاطب، حيث يقول الأستاذ طه عبد الرحمان: "يتبين أن حقيقة الحجاج ليست هي مجرد الدخول في علاقة استدلالية، وإنما هي الدخول فيها على مقتضى المجاز، بمعنى أن الذي يحدد ماهية الحجاج، إنما هو العلاقة المجازية، وليس العلاقة الاستدلالية وحدها، فلا حجاج بغير مجاز"[1].

وقد عملت في هذه الدراسة على استحضار هذه الدعوى، وإظهار جوانبها الخفية، ليس بالتركيز على تبيان العلاقة و البرهنة عليها كما فعل الأستاذ طه، ولكن بإبراز البنية الداخلية والعميقة للمجاز، واستكشاف وجرد القواعد المنهجية والأسس البنيوية لنظام التخاطب عند الاستعمال المجازي.

وموضوع الاشتغال على البنية الداخلية للمجاز يمكن استخلاصه من دراسات الأصوليين والبلاغيين العرب، الذين يمكن استثناؤهم من التهمة التي أطلقتها المفكرة كريستين بروك ـ روز على البحث البلاغي الغربي في كتابها الرائد في استقصاء ملامح نحو الاستعارة Grammar of métaphor (1958)[2]، حيث اعتبرت أن معظم الدراسات النقدية الغربية التي تناولت المجاز والاستعارة منذ أرسطو وحتى وقت كتابتها لدراستها تلك، قد اهتمت بالفكرة والمحتوى وليس بشكل العملية المجازية و بنيتها.

ودراسات المجاز في الغرب تحاول أن تعيد التوازن إلى هذا التاريخ الأدبي الغربي الطويل الذي اهتم بالكشف عن محتوى المجازات الأدبية عامة والشعرية خاصة دون البحث في آليات العملية المجازية نفسها ودون التعرف على بنيتها اللغوية أو الهيكلية، وقد كانت الدراسات الأدبية الغربية للصيغ المجازية المختلفة من تشبيه وكناية وتمثيل واستعارة تهتم

---

(1) طه عبد الرحمان، اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي، ط .1، 1998م، ص.232.

(2) Christine brooke – rose , A Grammar of metaphor (London: Meroiry books, 1958) p.1.

بالدرجة الأولى لا ببنية الصيغة المجازية ووظيفتها، ودلالات لجوء مستخدمها إليها، ودوافعه من استعمالها، وإنما بالتعرف على معناها و محتواها دون العناية الكافية بمبناها[1].

وهذه الملاحظة التي سجلتها كريستين بروك يمكن إسقاطها على مرحلة الجمود في البحث البلاغي العربي، بعد أن تم تحنيط البلاغة العربية من طرف السكاكي وشراحه، أما قبل ذلك فالأمر كان على الشكل الذي تشتكي الكاتبة من غيابه في البحث البلاغي الغربي، إذ كان هناك الاهتمام بالأبعاد التواصلية والتخاطبية للأساليب البلاغية ومنها المجاز، وبالقواعد المنهجية وبالأسس البنيوية، أي كانت العناية بالمبنى مرافقة ومصاحبة للعناية بالمعنى.

وفي دراستي هذه حاولت إبراز هذه الأبعاد المنهجية، خاصة في عمل الأصوليين الذين يمكن اعتبارهم بحق المؤسسين والمطورين الحقيقيين للبحث البلاغي، وذلك بالوقوف على دراساتهم التحليلية للعملية المجازية، وتقعيدهم لبنيتها الداخلية اللغوية والبنيوية والاستدلالية، وجردهم لآلياتها الوظيفية والدلالية والتداولية.

وقد قمت قبل الخوض في إظهار بنية الاستعمال المجازي واستخراج قواعده المنهجية، بالتعريف بالإطار المعرفي العام الذي يندرج فيه هذا الأسلوب المجازي، وهو البيان كنظام معرفي والبلاغة كمنظومة تخاطبية عرفت تطورا عبر تاريخ البحث اللغوي والأصولي إلى أن استقلت كعلم قائم بذاته.

وبعد تحديد الإطار العام في المدخل، قمت بالتعريف بالحقيقة والمجاز، ليس بالطريقة التقليدية المعروفة: التعريف اللغوي ثم التعريف الاصطلاحي، وإنما بتتبع عناصر التطور الاصطلاحي للمفهوم على اعتبار أن المصطلح لا يمكن فهمه واستيعابه إلا باستحضار حمولته المفاهيمية، التي ليست وليدة الحاضر، ولا وليدة الدلالة المعجمية، وإنما هي خليط من العناصر المستمدة من الدلالة اللفظية من جهة ومستمدة بشكل أكبر من تأثيرات مراحل التطور الاصطلاحي بأبعاده الفكرية والتاريخية والدينية والفلسفية، لذا لا يمكن دراسة أي

---

(1) انظر هذه الدعوى في مجلة: ألف، المجاز والتمثيل في العصور الوسطى، ط.2، 1993م، دار قرطبة، ص.104، مقال لصبري حافظ تحت عنوان: مفهوم الصيغ المجازية بين التراث العربي والنقد المعاصر.

مصطلح سواء في البلاغة أو في غيرها من العلوم دون استحضار هذه العناصر المشكلة لحمولته، وهذا ما حاولت الوقوف عليه في الباب الأول الذي قسمته لفصلين:

- الفصل الأول: مخصص لدراسة أسس تطور المصطلح وبنيته العلمية (دراسة مفاهيمية واصطلاحية)، وبطبيعة الحال فدراسة المجاز لا يمكن أن تتم دون استحضار ما يقابله في البلاغة العربية وهي الحقيقة كمصطلح بلاغي.
- الفصل الثاني: مخصص لرسم الإطار المنهجي لهذا المصطلح عند علماء أصول الفقه، وكيف اندرج ضمن مباحثهم التي تهتم بشكل خاص بضبط قواعد تفسير النصوص الشرعية، وضوابط استخراج الأحكام التكليفية؟ وكيف استقر عندهم كمبحث مهم من مباحث القواعد اللغوية لاستخراج الأحكام الشرعية؟ وقد أدرجوه ضمن باب الدلالة في المحور الخاص بأوجه الدلالة عند الاستعمال.

وقد كان هذا الباب الأول عبارة عن تقريب اصطلاحي ومعرفي لمبحثي أو مفهومي الحقيقة و المجاز، و قد يلاحظ القارئ، خاصة في الفصل الأول نوعا من التقديم الوصفي لمراحل التطور الاصطلاحي أو للمفاهيم البلاغية كما استقر عليه تعريفها في كتب البلاغة المتأخرة، دون الخوض في التحليل العميق الذي تركته للباب الثاني، وهذا المنهج في البحث الذي اعتمدته تفرضه الضرورة، إذ لا يمكن الانتقال إلى التحليل والنفاذ للعمق واستخراج القواعد والنظريات إلا بعد التعرف على الموضوع المدروس، وعلى إطاره التاريخي والمعرفي والاصطلاحي.

وبحكم أن الهدف هو إظهار إسهامات الأصوليين في البحث البلاغي فقد كان لزاما إبراز أوجه الارتباط بين المنهجية الأصولية والبلاغة العربية.

أما في الباب الثاني، الذي فاق الباب الأول في الحجم وهذا أمر طبيعي لأنه هو بيت القصيد، فقد خصصته لإبراز الجوانب المنهجية والقواعد والآليات الخطابية والنظريات اللسانية والمنطقية، وقسمته بدوره لفصلين اثنين:

عالجت في الفصل الأول التقعيد المنهجي للحقيقة والمجاز عند علماء أصول الفقه، معتمدا منهجا تحليليا في تقديم القواعد والنظريات محاولا ما أمكن اجتناب العرض والوصف وتقديم النصوص والتعاريف وتنظيمها فقط، وإنما الخوض فيها وإبراز أبعادها المنهجية، وأحيانا كثيرة ربطها بالإنتاج المعاصر في اللسانيات الحديثة، ليس من باب التعسف والتجني على المنظومتين العربية والغربية، وإنما من باب الربط العلمي، والمقارنة المعرفية، واعتماد مناهج وآليات التحليل والعرض التي يمكن أن تساعدنا على فهم وضبط نظريات وقواعد علماء الأصول الخاصة بهذا المبحث وهو المجاز.

وفي الفصل الثاني من هذا الباب ركزت على النقاشات الأصولية الكلامية، لكون هذه النقاشات عمقت بشكل كبير البحث في الأساليب البلاغية، إذ ارتقت بها من جوانبها الجمالية كما هو الأمر عند الشعراء وعلماء اللغة والتفسير ونقاد الأدب، ومن قواعدها الاستثمارية المرتبطة بتفسير النص وإعماله، إلى آفاق جديدة ميتافيزيقية وغيبية مرتبطة بالجانب العقدي (الذات والصفات...). وخصص هذا الفصل للكلام الأصولي لما لمنهج المتكلمين من مميزات خاصة يختلف بها عن منهج علماء أصول الفقه، و قد خصصت مدخلا بداية هذا الفصل لإظهار أوجه الاختلاف بين منهجية الأصوليين الفقهاء والأصوليين المتكلمين، فالمتكلمون بنقاشاتهم يفتحون آفاقا عديدة في البحث تنفعهم وتنفع غيرهم في مجالات أخرى، لذا فالارتباط كان وطيدا بين علم الكلام وأصول الفقه، وبينه وبين علوم اللغة، وبينه وبين علم البلاغة، ونجد في أحيان كثيرة صنعة الكلام عند الأصولي والفقيه واللغوي والنحوي والمفسر، كما أن المتكلمين في نقاشاتهم يعمدون لتحليل الظواهر البلاغية للوقوف على بنيتها، واستكشاف أنظمتها الداخلية، ليحولوها إلى منظومات معرفية تساعد على ضبط قواعد التخاطب، وهذا ما فعلوه مع المجاز، إذ عملوا على استكشاف بنيته وضبط قواعده وآلياته، ليخلصوا من خلال ذلك إلى تأسيس منظومة معرفية تتعلق بأساليب فهم وتحليل الخطاب الشرعي، وهي التأويل المجازي، فإذا كان علماء أصول الفقه قد ضبطوا قواعد التفسير للنص الشرعي، فإن علماء الكلام قد ضبطوا قواعد التأويل عامة والتأويل

المجازي بشكل خاص، ليصبح منظومة تحليلية متكاملة تضاهي ما يتم التوصل إليه من منظومات خطابية في الوقت المعاصر.

لذا فقد تناولت في هذا الفصل النقاش الكلامي حول وقوع المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم، مقتصرا على إبراز الجوانب المنهجية، ومحاولا نقد الآراء خاصة منها المتعلقة بمنع المجاز، وقد كنت متجرئا على الإمام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في الكثير من الردود، وكان هدفي في هذا التحليل للآراء المختلفة الوقوف على العناصر والقواعد الخطابية الضابطة لعملية التأويل المجازي.

هذا الوقوف على القواعد الخطابية الضابطة لعملية التأويل المجازي خصصت له فصلا مستقلا وضحت فيه أهم القواعد والآليات وضوابطها، لأختم في الأخير بخلاصات واستنتاجات تم استخراجها من مضامين البحث ومراحل بنائه.

وبالنسبة لمسألة المنهج المعتمد - الذي تتضح بعض معالمه من خلال ما قلته سابقا في هذه المقدمة - فإنه يتراوح بين هذه العناصر الثلاث:

1. العرض والوصف خلال سوق التعاريف وتقديم النظريات وهو لم يحضر إلا في أحيان قليلة.
2. التحليل والمناقشة، بالمقابلة بين النصوص وعرض الآراء بعضها على بعض واستشكالها ومحاولة إجراء حوار فيما بينها، وهو الأسلوب الغالب في أكثر محاور ومباحث الكتاب.
3. المنهج الإبيستيمولوجي والتاريخي، من خلال العرض التاريخي المعرفي لبعض الملامح في تطور المصطلحات البلاغية والعلوم المتناولة (علم البلاغة، علم الأصول...)، وكذا من خلال توثيق النصوص، وتحقيق نسبتها إلى أصحابها، وأحيانا من خلال إجراء النقد التاريخي على بعض منها كما هو شأن النص الذي طرح فيه ابن تيمية رأيا ينكر فيه قول سلف الأمة بالمجاز، وهي دعوى يسهل ردها بتجميع النصوص وعرضها وفق قواعد النقد التاريخي.

ولم يخل هذا العمل من صعوبات اكتنفته، نذكر منها:

1. دقة الموضوع المعالج: الحقيقة والمجاز، هذه الدقة التي تمنع إطلاق الكلام على عواهنه، وإنما تستدعي الضبط والتأسيس في اختيار أسلوب المعالجة وفي اختيار الخطة المستعملة.
2. منهجية هذا العمل لم تكن تبتغي تجميع النصوص وعرضها منظمة منسقة، وإنما المراد هو النفاذ إلى عمق الظاهرة المجازية واستخراج آلياتها وقواعدها المنهجية، وهذا يستدعي انتباها واحتياطا في المعالجة، حتى لا يتم الانسياق وراء أسلوب العرض والوصف.
3. كثرة المراجع في الموضوع قد توحي بتوفر المادة فيه، ولكن للأسف، فما هي إلا تكرار واجترار وشرح وتوسع وتلخيص يأخذ فيها اللاحق عن السابق وينقل عنه، مما يطرح صعوبة اختيار المرجع المناسب، وكنت غالبا أرجع إلى الأمهات من مؤلفات الأصوليين والبلاغيين دون تغييب الدراسات الحديثة التي يمكن الاستئناس بها.
4. ما قلته سابقا عن غياب دراسات مستكشفة لبنية المجاز وآلياته وقواعده، يصح في الدراسات التي تلت زمن تحنيط البلاغة العربية، فهذه البنية وهذه الآليات اشتغل عليها الأصوليون ولكن ليس بشكل واضح يسهل استخراجه بشكل بسيط، وإنما تحتاج إلى دراسة وتحليل يتميزان ببعد النظر ودقة التحليل، وهذا ما يعز حضوره في الدراسات الحديثة للمباحث البلاغية، إلا ما كان منها مضمنا بشكل محتشم ومختصر ضمن مؤلفات المتأثرين بالمناهج الغربية في الدراسات اللسانية والتداولية، والذين نجدهم من باب الموضوعية العلمية يخصصون بعض المباحث ليقفوا من خلالها على المضامين البنيوية والمنهجية للأساليب المجازية العربية والاستعارة منها على وجه الخصوص. وهذا الأمر وضعني أمام إشكالية المصدر الخاضع للشروط المطلوبة في التعامل مع التراث العربي ـ الإسلامي، مما دفعني إلى التعامل مع الكثير من هذه المراجع، معتمدا أسلوبا انتقائيا وحذرا، أختار فيه المناسب دون أن أكون مروجا لأفكار ونظريات هؤلاء، ودون أن أجعل من رؤيتهم منظارا أنظر من خلاله لهذا

التراث ولهذا الإنتاج البلاغي، ولهذا حاولت في تناولي للمجاز اعتماد منظار شخصي، أنظر من خلاله دون التأثر بأي من الباحثين العرب المعاصرين، إلا ما كان من استعمال للوسائل، وهي مهمة من الصعوبة بمكان أرجو الله أن أكون قد وفقت فيها.

5. ما قيل عن المجاز عند المتكلمين والأصوليين والبلاغيين يتسم بالسعة والتشعب والتداخل مع قضايا عقدية وفقهية وفلسفية أخرى، وبالشرح والتفصيل والتنقيح والنقد والنقض المتبادل والمتسلسل، حتى لا تجد اثنين اتفقا على كل مسائل هذا الموضوع من أولها إلى آخرها، وهذا أمر يضعنا أمام صعوبة الخوض في كل هذه الدراسات وتتبع تفاصيلها ودقائقها، رغم أنه قد توجد نظريات مهمة في هذه الدراسات والنقاشات العميقة والمستفيضة، والتي لا تسعها هذه المساحة الورقية الضيقة.

وهذه الإكراهات المذكورة لم تتح لي سوى هذا العمل المتواضع، وإن كان المجال سيبقى مفتوحا لمثل هذه الدراسات المنهجية، بل إن الواجب الديني والحضاري كما ذكرت سابقا يحتم القيام بها، بشرط أن تكون دراسات تفيد البحث البلاغي العربي وتخرجه من جموده وترجع له حيويته، لا أن تكون عناوين جديدة لكتب قديمة.

وقد يلاحظ القارئ نوعا من التكرار في الأفكار وأحيانا في الكلمات، وهذا أمر طبيعي في مثل هذه الدراسات المتخصصة، والرجوع إلى أمهات الكتب، يوضح لنا هذا، إذ نجد التكرار حاضرا بقوة وتداخل الأفكار كذلك، وهذا نموذج من كلام الآمدي يوضح لنا ذلك، حيث يقول: "فإن قيل: لو كان في لغة العرب لفظ مجازي، فإما أن يفيد معناه بقرينة، أو بلا قرينة (كتب في المصدر أو لا بقرينة)، فإن كان الأول، فهو مع القرينة لا يحتمل غير ذلك المعنى، فكان مع القرينة حقيقة في ذلك المعنى، وإن كان الثاني، فهو أيضا حقيقة، إذ لا معنى للحقيقة إلا ما يستقل بالإفادة من غير قرينة. وأيضا فإنه ما من صورة من الصور، إلا ويمكن أن يعبر عنها باللفظ الحقيقي الخاص بها، فاستعمال اللفظ المجازي فيها، مع افتقاره إلى

القرينة من غير حجة، بعيد عن أهل الحكمة والبلاغة في وضعهم[1]، حيث يكرر كلمتي القرينة (ست مرات) والحقيقة (أربع مرات) بشكل ملفت للنظر.

وفي نهاية هذه المقدمة لا يسعني إلا أن أقول بأن هذه المساهمة ما هي إلا لبنة من لبنات بناء وإحياء وتطوير البحث البلاغي العربي، وإن كان الأمر يحتاج للمزيد من الإسهامات العلمية والأكاديمية الجادة والهادفة، حتى نعيد لهذا المجال حيويته المعرفية وأهميته اللسانية والحجاجية والتداولية.

والله ولي السداد والتوفيق

سعيد النكر

Lansaf@hotmail.com

[1] الآمدي، سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مؤسسة الحلبي وشركاؤه، القاهرة، 1967م، ج.1، ص.44.

مدخل

الإطار النظري للمباحث اللغوية والبلاغية عند الأصوليين

إن الأساس الذي صدرت عنه العلوم الإسلامية هو الكتاب والسنة، وشاءت حكمة الله عز وجل أن يشرف اللغة العربية ويجعلها لغة الوحي لما فيها من فصاحة وبلاغة وإحكام، يقول الإمام الشافعي رحمه الله: "وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقها"[1].

وهكذا فالعلوم العربية الإسلامية انبنت بشكل واضح على "النص" فهي إما تفكير وإبداع فيه أو انطلاقا منه أو به أو من خلاله.

وسميت هذه العلوم بالعلوم البيانية لأنها كانت ترمي إلى بيان ما في القرآن الكريم من صور البيان ووجوه الإعجاز[2]، كما أنها كانت تسعى لإبانة أحكام الله عز وجل المتعلقة بأفعال المكلفين انطلاقا من آيات القرآن وأحاديث السنة، قال ابن خلدون رحمه الله: "ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة (أي المعرفة باللغة العربية)، إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة، وهي بلغة العرب، ونقلتها من الصحابة والتابعين عرب، وشرح مشكلاتها من لغاتهم، فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة"[3].

والعلوم البيانية المرتبطة بالنص سعت إلى تحقيق هدفين كبيرين هما:

1- إدراك إعجاز القرآن، وذلك بالكشف عن سر العبارة القرآنية المعجزة، وهو ما كان باعثا على الاتجاه الأدبي في البلاغة.

---

(1) الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح محمد أحمد شاكر، دار الفكر، 1309هـ ص.50.

(2) مهدي الصالح السامرائي، تأثير التفكير الديني في البلاغة العربية، المكتب الإسلامي، ط.1، 1977م، ص.7.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ص.453.

2- التعرف على أحكام الشرع، وذلك بالكشف عن المعنى وطرق إرادته، وهو ما كان باعثا على الاتجاه العلمي في البلاغة[1].

والاتجاهان معا انبنيا على إشكاليتين أساسيتين:

- الأولى: إشكالية ضبط العلاقة بين اللفظ والمعنى في الخطاب الشرعي، والتي هيمنت على تفكير اللغويين والنحاة والمتكلمين واستأثرت باهتمام البلاغين والمفسرين.
- الثانية: إشكالية أوجه إعجاز القرآن، هل هو إعجاز على المستوى اللفظي، أي باللفظ، أم هو إعجاز بالمعنى أم بهما معا؟

فاهتم البلاغيون بإظهار جوانب الجمال والفصاحة في اللفظ القرآني كمظاهر للإعجاز البياني، واتجه المتكلمون نحو الاشتغال على مستوى العلاقة الأفقية الرابطة بين تراكيب الكلام وصيغ المعاني من جهة وبين ظاهر اللغة اللفظي وبعدها الميتافيزيقي الباطن من جهة أخرى. فوقع بهذا تداخل بين الحجاج الكلامي والتحليل البلاغي، "فالمتكلم الذي كان مشغولا ببيان وجوه إعجاز القرآن، كان عليه أن يكون على معرفة بالأساليب البلاغية العربية متذوقا لها، كما أن البلاغي أو الناقد الأدبي الذي كان مهتما بتحليل مظاهر البلاغة وآلياتها في الخطاب العربي كان عليه أن يعتمد القرآن كسلطة مرجعية لكونه يمثل بنظمه وطرق تعبيره أعلى مراتب البيان"[2]، بل إنه كان هو منطلق الدراسات البلاغية الأولى التي سعت لإظهار أوجه تميزه ورفعة أسلوبه وبلاغة لفظه، ونتيجة هذا التداخل اصطباغ البحث البلاغي بالصبغة الكلامية، واتجاه المناقشات الكلامية اتجاها بلاغيا في موضوع اللفظ والمعنى، وإذا أضفنا إلى ذلك أن علماء أصول الفقه اهتموا كذلك بالموضوع من خلال عنايتهم بضبط وجوه دلالة الألفاظ على المعاني في النص القرآني والحديثي، أمكن القول أن العلوم الإسلامية من نحو و فقه وأصول وكلام وتفسير رغم تباين مسائلها واختلاف مواضيعها، تدور حول إشكالية أساسية هي ضبط العلاقة بين اللفظ والمعنى، وذلك لكونها

(1) مهدي الصالح السامرائي، المرجع السابق، ص.6 ـ 8، بتصرف.

(2) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ط.1، المركز الثقافي العربي، 1986م، ص.74، بتصرف.

جميعا تمارس فعاليتها على النص وحول النص[1]، وباعتبار اللغة وسيلة أداء النص وأداة التفاعل والتواصل معه، فقد تضافرت جهود الأصوليين بمختلف انتماءاتهم (علم الكلام ـ علم النحو ـ علم الفقه...) على التقعيد والتأصيل والضبط المنهجي للغة العربية كوسيلة درجت فلسفة المعرفة عندهم على اعتبار الوعي بها أعمق وأرسخ من الوعي بالمضمون الذي يتوسل به إليه، فاشتغال المسلمين بتدبر النصوص وبناء نظريات دلالية وتأويلية لاستخراج الأحكام منها دليل قاطع على وعيهم بدور المناهج والوسائل في تشكيل المضامين المعرفية، وعلى وعيهم بوجوب تقدم النظر في الوسائل على النظر في المضامين"[2].

وهذا الاهتمام بدور الوسيلة اللغوية في بناء المضامين المعرفية أفرز نظاما معرفيا داخل المنظومة الإسلامية سمي بالبيان الذي يفيد في أصله اللغوي الفهم والإفهام، والذي حافظ على هذه الحمولة اللغوية في تعريفه الإبيستمولوجي الذي ألخصه كما يلي: البيان هو عالم المعرفة المتعلق بالخطاب الشرعي (القرآن والسنة) والذي تبنيه العلوم العربية الإسلامية الخالصة، حيث لغة الخطاب اللغة العربية التي يعتبر الإلمام بها ضروريا لتحديد العلاقة بين المعنى والمبنى وبين نظام العقل ونظام الخطاب وكذا بين الأصول والفروع في النص المرجعي، وتتركز الممارسة النظرية داخله على وضع قوانين لتفسير وإنتاج الخطاب المبين واقتراح مقدمات عقلية لتأسيس مضمون ذلك الخطاب تأسيسا عقليا جدليا حجاجيا، معتمدا فعلا معرفيا ينبني على الظهور والإظهار والفهم والإفهام[3].

ولتسليط الضوء على هذا النظام المعرفي وتقريب طرق الاشتغال فيه وبه، اخترت في هذا المدخل تجربتين فاعلتين في تاريخ الأبحاث البيانية لتحديد الإطار المنهجي الذي يندرج فيه موضوع هذا الكتاب، إحداهما تتعلق بلغوي وفقيه وأصولي أسهم بشكل واضح في وضع أسس وقواعد تفسير النص واستثماره، وهو شيخ الأصوليين ورائدهم الإمام الشافعي (ت204هـ)، والتجربة الثانية متعلقة بمتكلم معتزلي ولغوي وأديب وبلاغي أثرى

(1) المرجع نفسه، ص. 100 ـ 101.

(2) طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط.2، 2000م، ص.147، بتصرف.

(3) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، ط.2، 1985م، ص.103.
بنية العقل العربي، ص.574.

الدراسات البيانية بنظرياته التي لا زالت لحد الساعة تثبت حضوريتها وفاعليتها وهو الجاحظ (ت255هـ)، وسأقتصر في إيراد هذين النموذجين على ما يتعلق بمدخلنا النظري هذا من مفاهيم وآليات حول النص وطرق الاشتغال عليه استثمارا وإنتاجا.

أ- الشافعي وطرق تفسير النص واستثماره:

لقد ظهرت أولى البوادر للتفسير زمن النبي صلى الله عليه وسلم وزمن الصحابة رضوان الله عليهم، بالسؤال عن الكلمات والعبارات المبهمة ومحاولة فهمها وإفهامها، غير أن الطبيعة الشفوية للمعرفة في ذلك الوقت حالت دون ضبط أصول ووضع قوانين لتفسير النصوص، ومع بُعد العهد بين المسلمين في العصر العباسي والمسلمين من العرب الخلص في صدر الإسلام وخفاء بعض المعاني القرآنية عليهم، انطلقوا يسألون عنها العارفين بالعربية وأسرارها[1]، مما كان سببا في ظهور المحاولات الأولى الواعية التي اتجهت لوضع قوانين لتفسير الخطاب ومنها:

- كتاب الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، لمؤلفه مقاتل بن سليمان (ت 150 هـ) الذي اهتم بظاهرة تعدد دلالة الكلمات والعبارات في القرآن الكريم.
- كتاب معاني القرآن، لمؤلفه يحيى بن زياد الفراء (ت 207 هـ) الذي تناول ظاهرة التجوز والاتساع في الخطاب القرآني.
- كتاب مجاز القرآن، لمؤلفه أبي عبيدة معمر بن المثنى (ت 215 هـ) الذي تناول فيه الأساليب البلاغية في القرآن الكريم[2].

ورغم ما أبرزته هذه الدراسات من خصائص بلاغية في القرآن الكريم فإنها لم ترق إلى المستوى الذي حققه الإمام الشافعي في إطار وضع قوانين لتفسير الخطاب القرآني، فهو لم يحصر اهتمامه في الجوانب البيانية، بل اهتم كذلك بالمضامين التشريعية وبكيفية استخلاصها

---

(1) بدوي طبانة، البيان العربي، دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى، ط.5، دار العودة، بيروت، 1972م، ص.17.

(2) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.16 ـ 17.

واستنباطها من النص الشرعي، معتبرا القرآن الكريم مصدرا للأحكام الشرعية فيه الإجابات الكافية للنوازل الحالة في واقع الناس، يقول الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾[1]، ويقول تعالى: ﴿هَـٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾[2]، والبيان عنده: إسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع، فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة، أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده، وإن بعضها أشد تأكيد بيان من بعض، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب[3].

والبيان عنده خمس مراتب:

1. بيان لا يحتاج إلى بيان وهو ما أبانه الله لخلقه نصا.
   مثل جمل فرائضه كالصلاة والزكاة وكذلك تحريم الفواحش...
2. بيان في بعضه إجمال فتكفلت السنة ببيان ما يحتاج منه إلى بيان.
   مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها...
3. بيان ورد كله في صورة المجمل و قد تولت السنة تفصيله.
   مثل ما هو الأمر في تفصيل القول في شأن الربا المحرمة نصا والمبينة بالسنة القولية.
4. بيان السنة وهو ما استقلت به هي نفسها، ومن الواجب الأخذ به لأن الله قد فرض في كتابه طاعة رسوله صلى الله عليه وسلم والانتهاء إلى حكمه، فمن قبل عن رسول الله فبفرض الله قبل.
5. بيان الاجتهاد ويؤخذ بالقياس على ما ورد فيه نص من كتاب أو سنة، وهذا فرض الله على خلقه في طلبه وابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم[4].

---

(1) سورة النحل، آية 89.

(2) سورة آل عمران، آية 138.

(3) الشافعي، الرسالة، ص.20 ـ 21.

(4) المرجع نفسه، ص.21 ـ 22.

هكذا يكون البيان في الخطاب الشرعي نوعان، الأول: بيان لا يحتاج إلى بيان وهو النص الظاهر المعنى القطعي الدلالة، والثاني: بيان يحتاج إلى بيان، أي إلى بذل مجهود لفهمه وتفسيره واستخراج الحكم منه أو لاستخراج علة الحكم فيه لرد ما لم يرد نص فيه إليه.

وبهذا أسس الشافعي لمنهجية أصولية انبنت على دعامتين أساسيتين، تمثلت الأولى في وضع وضبط قواعد لفهم النص واستخراج أحكامه (القضايا الشرعية الأولى)، وذلك فيما ورد فيه نص. بينما تمثلت الدعامة الثانية في الاجتهاد بقواعد وضوابط محددة في نطاق "نص" أو انطلاقا منه أو استنادا إليه (القضايا الشرعية الثانية) فيما لم يرد فيه نص[1].

وهذا الارتباط الوطيد لاستخراج الأحكام الشرعية بالنص جعل البحث الأصولي يعتمد بشكل أساسي على البحث في أساليب اللغة وعلى استعمال آلياتها في فهم النص الأصل، وبهذا يكون الشافعي قد أسس لنظرية أصولية "تهتم بتحديد أصول التفكير ومنطلقاته وآلياته اهتمامها بدراسة أنواع الألفاظ والعبارات من حيث دلالتها على المعاني، فجاءت هذه النظرية عبارة عن جملة من المبادئ والقواعد لتفسير الخطاب الشرعي التي تبناها المتكلمون والنحاة والبلاغيون كقوانين لتفسير الخطاب عامة"[2].

ب- نظرية التواصل الجاحظية:

إذا كان الشافعي قد اهتم بجانب "فهم" النص فقط، فإن الأبحاث بعده اهتمت بالإضافة لذلك بجانب "الإفهام"؛ أي إفهام السامع أو المتلقي وكذا إقناعه وقمع المجادل وإفحامه، أي إدخال المخاطَب كعنصر أساسي في فعل التخاطب، وبالتالي الانتقال من الاشتغال على النص كمرجعية و"سلطة مرجعية" - كل هم الباحث هو فهمه واستخراج أحكامه - إلى الاشتغال على إنتاج نص بياني وإنتاج قواعد وأسس ضابطة لعملية إفهام السامع والمتلقي.

(1) حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي، وتقي الدين ابن تيمية، سلسلة بدايات، ط.1، 1991م ص.7ـ 16، بتصرف .

(2) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.20، بتصرف.

وكان الرائد في هذه الأبحاث الجاحظ (ت 255 هـ)، الذي أسهم بشكل بارز في تحديد شروط لإنتاج الخطاب معتمدا بيداغوجية بيانية راقية في كتبه، وذلك بمراعاته أحوال المتلقي النفسية والمقامية، مستعملا في كتاباته التنويع والاستطراد للترويح على القارئ وشده إليه، يقول الجاحظ: "إن مدار الشرف على الصواب إحراز المنفعة مع موافقة الحال وما يجب لكل مقام من مقال"[1]، ويقول كذلك في نفس السياق: "وينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين، و بين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما ولكل حالة من ذلك مقاما، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات"[2]. وبعد هذا التقعيد النظري لعملية التواصل يحاول ربط ذلك بالبيان كفعل معرفي قائلا: "والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان الذي سمعت الله عز وجل يمدحه، ويدعو إليه ويحث عليه"[3]، ويقول في تعريف البيان أنه إسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى وهتك الحجاب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقته ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان ومن أي جنس كان ذلك الدليل لأن مدار الأمر، والغاية التي يجري إليها القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام، وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع"[4].

ومن هذا يتضح أن منهجية التعامل مع النص المعبر عنها بالبيان كفعل معرفي تنبني على ما يلي:

- أولا: فهم المعنى الذي يحمله النص، وهو عند الجاحظ فهم الرسالة الدينية كما نزلت وكما اقتضت حكمة الله أن تكون.
- ثانيا : تبليغها أو إفهامها للآخرين بالوسائل البشرية المقتصرة على الكلام شفويا كان أم كتابة.

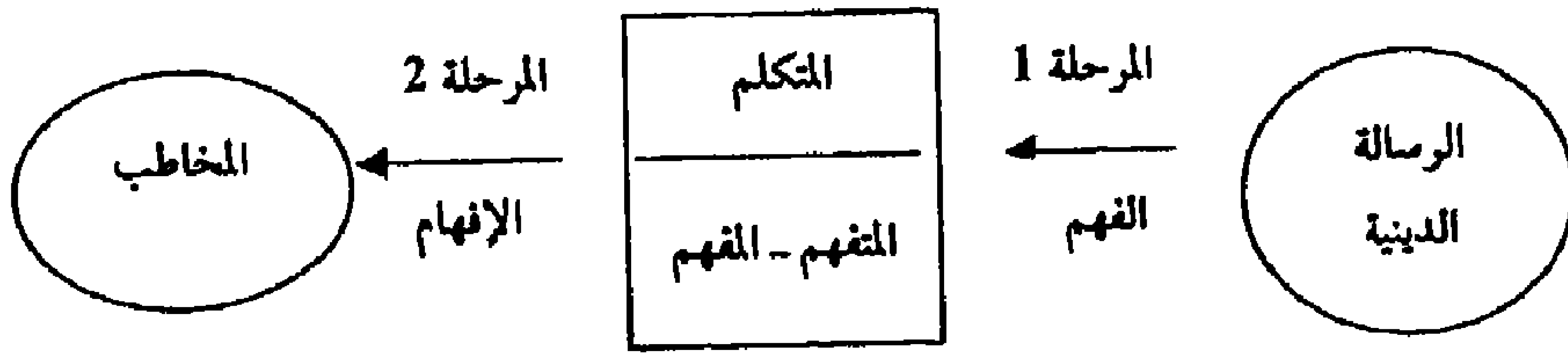
(1) الجاحظ، أبوعثمان عمر بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ج.1،ص.136.

(2) المرجع نفسه، ج.1، ص.139.

(3) المرجع نفسه، ج.1، ص.75.

(4) المرجع نفسه، ج.1، ص.76 .

إذن فمدار الأمر هنا حول المتكلم الذي يكون متفهما في المرحلة الأولى ثم يصير مفهما في المرحلة التالية وفق هذه الخطاطة[1].



ويزيد الجاحظ عناصر العملية التواصلية في الخطاب، إيضاحا في هذا النص قائلا: "والمفهم لك والمتفهم عنك شريكان في الفضل إلا أن المفهم أفضل من المتفهم، وكذلك المعلم والمتعلم"[2]، لتصبح عملية البيان تنبني على مجموعة من الأزواج من قبيل (متكلم - سامع)، (فهم - إفهام)، (مفهم لك - متفهم عنك)، (معلم - متعلم).

وبالرجوع إلى تعريف البيان عنده، نجد أن هناك طرفا ثالثا يدخل في تفاعل مع طرفي عملية التواصل، وهو الدليل، حيث الفهم والتفهم والبيان والتبيين مفاهيم مرتبطة بالمخاطَب حالة تلقيه الدليل، بينما الإفهام والتبيين عناصر مرتبطة بالمتكلم عند طلبه المعنى من الدليل والسعي لإيصاله للسامع.

وبما أن المعنى الذي يتلقاه المتكلم ويوصله للسامع في الخطاب إنما يحمله لفظ أو ما ينوب عنه من خط أو إشارة أو نصبة أو حساب[3] كدلالة ظاهرة على معنى خفي فإن الجاحظ سيتطرق لنظرية الدلالة كعلاقة رابطة بين الناظر في الدليل النصي (مخاطِبا كان أو مخاطَبا) وبين الدليل الذي يعتبر حمالا للمعاني والأفكار، وهو إما دليل ذو وجه واحد الذي يظهر منه المعنى تلقائيا بدون واسطة كدلالة كسوف اللون على سوء الحال، ودلالة اللفظ على معناه الحقيقي. أو دليل ذو وجهين اثنين وجه مدلول وهو المعنى المضمن في شكل

---

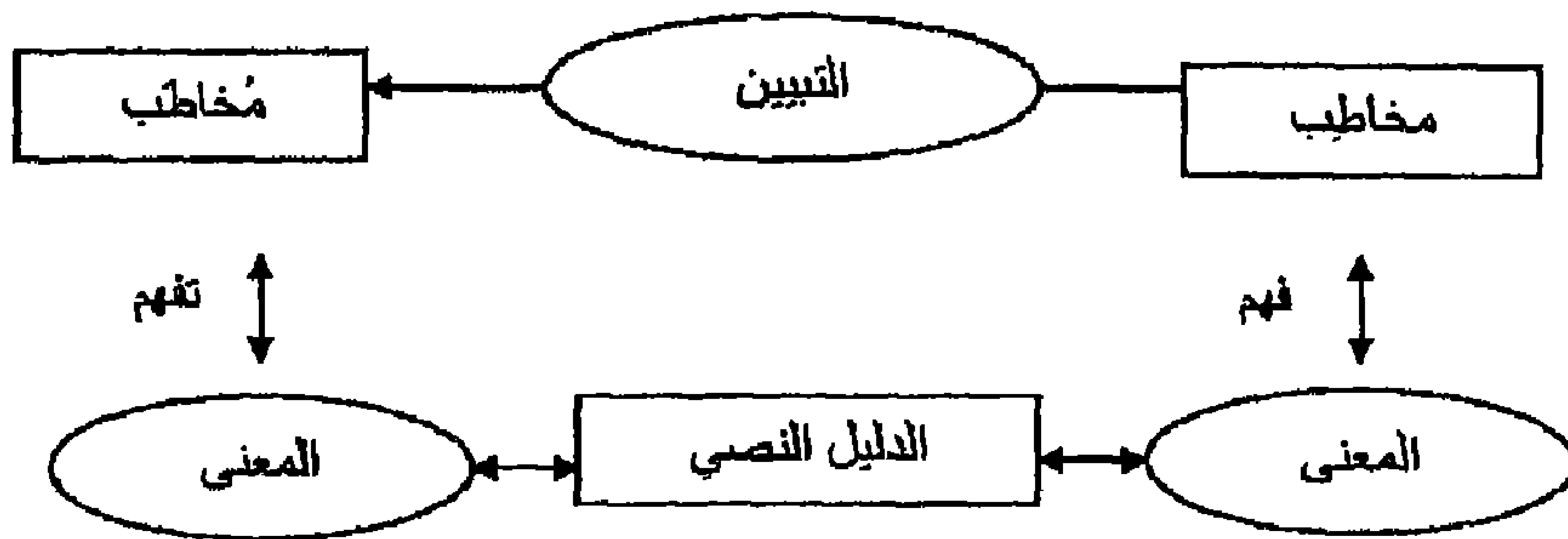
(1) محمد الصغير بناني، النظريات اللسانية والبلاغية عند العرب، دار الحداثة، بيروت، ط.1، 1986م، ص.70- 72.

(2) الجاحظ، المصدر السابق، ج.1، ص.11- 12.

(3) أنظر تفصيل أشكال الدلالة عند الجاحظ في كتابه البيان والتبيين، ج.1، ص.79- 82.

الدلالة (اللفظ مثلا)، ووجه دال جعل للإنسان للتعبير به عما حصل لديه من المعاني بالاعتبار والمشاهدة[1].

بهذا يمكن القول أن عملية التواصل البياني المبنية على النص هي عملية تشاركية، يسعى فيها المتكلم إلى إشراك السامع في نظره للدليل النصي، بغية استعماله كدال على مدلول معين (المعنى) يصل لقلب كل منهما، وهذه خطاطة تقريبية لذلك:



ج- البحث البياني بين الفهم والإفهام:

إن النظر في هذين النموذجين المطروحين أحدهما يمثل علماء أصول الفقه والثاني يمثل أصوليي المتكلمين وعلماء اللغة والبلاغة، يظهر لنا أن الأبحاث البيانية في كل اتجاهاتها اشتغلت على النص كمرجع معرفي وأفق نظري، بغية فهمه وإفهامه وتبينه وإبانته، ونفس ما خلص إليه الشافعي كأصولي في أن هناك أحكاما شرعية تتبين للفقيه مباشرة من النص وأخرى تستدعي النظر والاجتهاد، فكذلك الجاحظ وصل إلى أن الدليل النصي ذو وجهين أحدهما يظهر معناه تلقائيا والآخر يظهر بإعمال النظر والاعتبار.

النص إذن أساس مرجعي والفهم والإفهام وسيلة معرفية سميت بالبيان عند كافة علماء المعرفة الإسلامية، غير أن ما أضافه علماء أصول الفقه هو اهتمامهم بإعمال النص وربطه بأعمال المكلفين واستثماره في واقعهم، وهذا ما جعل اشتغالهم على النص يتخذ بعدا متميزا وإضافات مرموقة فيما يخص الجانب المنهجي والتأصيلي للأساليب اللغوية والبلاغية

(1) محمد الصغير بناني، المرجع نفسه، ص.74- 77.

في فهم النصوص واستثمارها. في حين اتخذ الأصوليون المتكلمون اتجاها آخر بالخوض في العمق الميتافيزيقي والعقدي للغة وللأساليب البلاغية والوقوف على أبعادها الفلسفية والمنطقية.

وظل البحث التأصيلي للغة وأساليبها يتأرجح بين الأصوليين (علماء أصول الفقه وعلم الكلام) واللغويين (بلاغيون ونحويون ونقاد الأدب) والمفسرين (مفسرو القرآن الكريم وشارحو السنة النبوية)...، وإن كان التداخل بين هذه المدارس ظهر بشكل واضح خاصة مع ما تميز به علماء الإسلام من موسوعية يخيب أمامها التخصص الدقيق في علم من العلوم كما نلحظه في وقتنا المعاصر، فنجد الفقيه متكلما ولغويا، والمتكلم بلاغيا ومفسرا وناقدا أديبا، والبلاغي مفسرا ومتكلما وفقيها.

وهذا التأصيل المنهجي للأساليب البلاغية عند الأصوليين بمختلف انتماءاتهم سأعمل على إيضاحه من خلال دراسة النموذج المقترح وهو الحقيقة والمجاز، محاولا الفصل بين المدارس البيانية المذكورة آنفا، رغم أنه لا مناص من حضور التداخل بينها نظرا للتشارك والتفاعل في التأصيل المنهجي وغياب التخصص الدقيق عند علمائها.

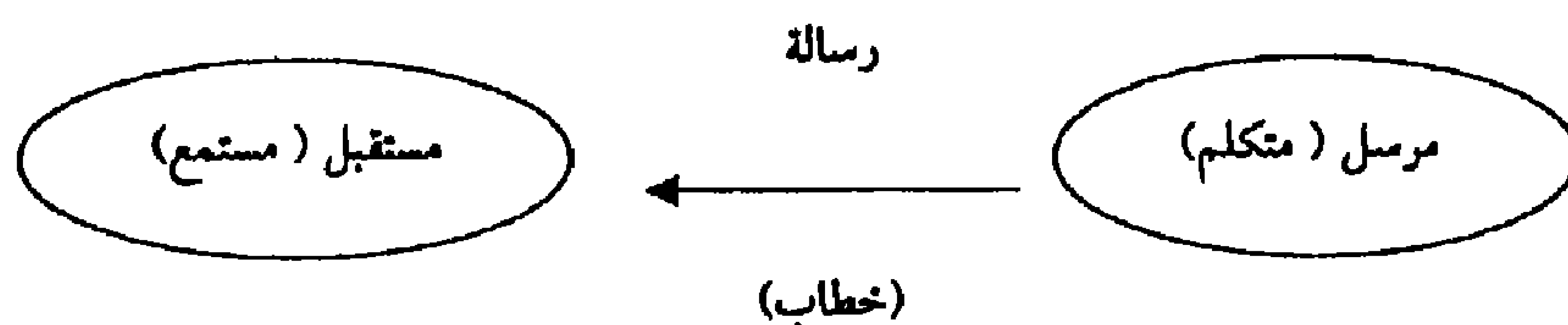
د- الأساليب البلاغية وإنجاز التواصل الشرعي:

سأحاول في هذا المدخل تحديد عناصر العملية التواصلية الشرعية المرتبطة بالرسالة الدينية كرسالة تخاطبية، وتبيان دور الأساليب البلاغية في إنجاز التواصل بكل عناصره الإقناعية والخطابية والإعمالية والجمالية.

إذ من المعلوم أن كل اشتغال بالنص أو على النص أو انطلاقا من نص يسمى بيانا، والبيان الدال في أصله اللغوي على الظهور والإظهار والفهم والإفهام، أخذ في تاريخ المعرفة الإسلامية صورة نظام معرفي متكامل وتطور في إطار حضوريته في العلوم المختلفة ليصبح علما مستقلا ضمن علوم البلاغة وهو "علم البيان".

إذن فالبيان نظام معرفي متكامل، انطلق من حضوره كفعل معرفي في العلوم المرتبطة بالقرآن من لغة وتفسير وفقه وكلام، ليصل إلى تأسيسه كعلم متميز من علوم البلاغة، كيف ذلك؟ وما هي أسس هذا الانتقال المعرفية والمنهجية والإبيستيمولوجية؟

فالمعروف أن كل عملية تخاطبية لا بد لها من مرسل 'Emmetteur' ومستقبل 'Récepteur' ورسالة تخاطبية كحلقة وصل بين الطرفين 'Intermédiaire'، والمرسل هو المتكلم المنتج للخطاب والمستقبل هو المتلقي لهذا الخطاب والرسالة التخاطبية هي الكلام المنتج في هذه العملية التواصلية (مضمون التخاطب):



فما هي العناصر المقابلة لهذه الحد التواصلية في إطار الخطاب الشرعي:

- فالمتكلم في القرآن الكريم هو الله عز وجل والمبلغ هو الرسول صلى الله عليه و سلم، فهو المتكلم بوحي من الله عز وجل مما يعطي لخطابه بعدا مزدوجا:
  - البعد الأول: إبلاغ وتوصيل كلام الله عز وجل كما أوحي إليه به عن طريق جبريل عليه السلام دون زيادة أو نقصان وهو الوحي المنزل عليه المجموع بين دفتي المصحف الكريم.
  - البعد الثاني: التعبير عن و حي الله عز وجل بالفعل أو القول أو التقرير، وهو المتجلي في سنة الرسول صلى الله عليه وسلم القولية أو العملية أو التقريرية.
- بينما المخاطَب المتلقي في الخطاب الشرعي هو كل مكلف بشرع الله عز وجل مطالب بتطبيق تعاليم الدين وتشريعاته في حياته الفردية والجماعية.
- والرسالة أو الخطاب الواصل بين المخاطِب و المخاطَب هي الرسالة الدينية التي نزلت من السماء والتي يجب فهمها أو تفهمها على الحالة التي شاءت حكمة الله أن تكون

عليها، ثم تبيينها أو تبليغها بأمانة وعلى أحسن وجه ممكن إلى المخاطَب حتى يفهمها بدوره ويهتدي بهديها ويصبح سلوكه صورة عملية لما عليه مضمون الرسالة.

إذن كيف تصل هذه الرسالة وكيف تصبح سلوكا عمليا لدى السامع؟

وهو أمر يتطلب تحققه بالدرجة الأولى فهم الرسالة الدينية كما نزلت وكما اقتضت حكمة الله أن تكون سواء عند المبلغ الأول الرسول صلى الله عليه وسلم أو عند كل مكلف، ثم تبليغها وإفهامها للآخرين بالوسائل البشرية المقتصرة على اللغة والكلام[1]، يقول الله عز وجل: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾[2].

وهذان الأساسان الهامان المقومان لعملية التواصل في الخطاب الشرعي نجدهما حاضرين في نظرية البيان المنبنية على الفعل المعرفي الهادف للفهم والإفهام، والضابط للعلاقة الرابطة بين الدليل من جهة والمستدل (المتكلم) من جهة أخرى عندما يكون هذا الأخير في حالة تلقي الدلالة أي عند تعلمه للغة أو بحثه عن الكلمة أو اللفظ المناسب للمعنى الذي يريد تبليغه. وبين المستدل من جهة والعلاقة الأولى التي حصلت في ذهنه من جهة أخرى، أي عندما يكون المتكلم في حالة تعبير عما حصل في نفسه من الأفكار[3].

لذا فالوسيلة المستعملة في البيان هي اللغة التي تعتبر مادة الكلام الحية والهادفة في إطار التخاطب إلى تمكين المتخاطبين من التواصل (إيصال مضمون تخاطبي)، وكذا التعبير عما يختلج النفس من الأفكار والتصورات والعواطف والمشاعر، دون تغييب الجانب الجمالي في تشكلها الخارجي. وقد ضبط اللسانيون وظائف اللغة (الكلام) وحددوها فيما يلي:

1. الوظيفة التعبيرية أو الانفعالية «Exorssive ou émotive»: إذ تمكن اللغة المتكلم من التعبير عن أفكاره وانطباعاته وموقفه من الموضوع المتكلم فيه.

---

(1) محمد الصغير بناني، النظريات اللسانية والبلاغية عند العرب، ص.70 - 71.

(2) سورة إبراهيم، آية 4.

(3) محمد الصغير بناني، المرجع السابق، ص.203.

2. الوظيفة الإنشائية «Fonction conative»: المتجلية في بناء الخطاب والتحكم في علاقاته الداخلية بغية إيصال فكرة محددة إلى المخاطب وانتهاضه للعمل والإنجاز (فعل مادي ملموس أو معنوي) أو خلق انطباع أو موقف لديه.
3. الوظيفة ما بعد لسانية « Fonction métalinguistique »، أو وظيفة الإتصال « phatique »، وهي المعبرة عن العلاقة التفاعلية القائمة بين المتخاطبين، لإخراج الكلام عن وظيفته الإخبارية إلى وظيفة استثنائية طارئة في السياق.
4. الوظيفة الشعرية « Fonction poétique »، وهي ما يضفيه المتخاطبان من أساليب جمالية على الكلام لتزيينه والرفع من نسبة تقبله لدى المتلقي، حيث مدار الاهتمام ليس مضامين الكلام وإنما الكيفية المختارة لتأديته وتكون الكلمات أو الجمل الملفوظة فيه هي مدار الخطاب، لأنها تستأثر باهتمام المتخاطبين[1].
5. الوظيفة الإقناعية: وهي ما يهدف إليه الكلام من حصول الاقتناع لدى المتلقي بمضمون الرسالة[2].

ومن خلال تتبع العلوم والمعارف المرتبطة بالمنظومة المعرفية الإسلامية والمنبنية على النص والتي سميت بالبحوث البيانية المعتمدة على البيان كفعل معرفي يهدف إلى الفهم والإفهام، ويعتمد اللغة كوسيلة لبلوغ المراد في إطار الوظائف المتعددة التي تقوم بها، ندرك أن البيان ضم كل هذه الوظائف المرتبطة باللغة وظهر نوع من التخصص في الأبحاث البيانية مرتبط بنوعية الوظائف التي هي موضوع تأصيل وتقعيد، فاهتم الاتجاه العلمي في هذه الأبحاث ب:

- البعد التشريعي للخطاب وذلك عند علماء أصول الفقه والفقهاء.
- وكذا بالبعد العقدي والميتافيزيقي للخطاب عند علماء الكلام.

---

(1) Jakobson.R, Essais de linguistique général, traduit de l'anglais et préfacé par Nicolas Ruwet, Editions de Minuit, 1963, p.214-220.
أنظر ترجمة لهذه الوظائف عند عمر أوكان في كتابه اللغة والخطاب، ص.47.51.
وكذا عند الصغير بناني في كتابه النظريات اللسانية والبلاغية عند العرب، ص.200-201.

(2) سمير شريف ستيتية، ثلاثية اللسانيات التواصلية، مجلة عالم الفكر، مجلد34 ع.3، مارس 2006، ص.23 - 28 .

- وبالبعد المنطقي واللغوي عند علماء النحو والبلاغة.

وبجانب هذا اهتم الاتجاه الآخر وهو الاتجاه الأدبي ب:
- البعد الإعجازي للخطاب القرآني وذلك عند المفسرين وعلماء الكلام....
- وكذا بالبعد الجمالي للخطاب كما هو الشأن في الأدب والشعر والنقد الأدبي.

وظلت الإشكالية التي تحرك أذهان البيانيين هي الكيفية التي يتم بواسطتها البيان، وطرق ذلك وقواعده، ودفع بهم تطويرهم لهذا النظام المعرفي إلى أن يؤسسوه كعلم مستقل من علوم البلاغة وهو "علم البيان"، يمتلك آلياته المعرفية، وبنيته العلمية، وهو المجال الذي أظهرت فيه واكتشفت: "مهارات المتكلمين في الإبانة عما يريدون التعبير عنه مقرونة هذه الإبانة بصور جمالية ذات تأثير في النفوس، وإمتاع للأذهان، ورياضة بديعة للأفكار"[1] لتحقيق غرض الإفهام للمتلقي ما يريد المتكلم التعبير عنه، وكذا إمتاعه بصور جمالية ذات تأثير في النفوس، وهذا الإمتاع وسيلة لقبول المضمون الفكري الذي دل عليه الكلام، والإقناع به والعمل بمقتضاه.

ولا يتحقق ذلك إلا بطرق في الكلام تستعمل أحيانا الألفاظ وفق أوضاعها اللغوية ذات الدلالات المباشرة، وقد تستعملها أحيانا وفق دلالاتها غير المباشرة، وهذا ما أعطى اللغة العربية باعتبارها لغة الخطاب الشرعي اتساعا وانفتاحا في الدلالة على المعنى، وهذا ما يكثر استعماله في التخاطب لما في الطرق غير المباشرة في الكلام من فعالية في البيان مقارنة بالطرق المباشرة، ولذلك فالخطاب باللغة العربية يحتال لبيان المراد باستعمال الألفاظ في دلالاتها غير المباشرة واحدا أو أكثر من الطرق التالية:

1. طريق التشبيه والتمثيل، واستخدام النظير ليدل على نظيره.

---

(1) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، دار القلم، 1996م، دمشق، ط.1، ج.2، ص.125.

2. طريق اللوازم الفكرية التي تدركها الأذهان لدى إدراك أشياء تستدعيها باللزوم الذهني، فتذكر الألفاظ الدالة على هذه الأشياء، وهو ما يسمى بالكناية.
3. طريق ذكر أشياء ينبه ذكرها على أشباهها أو أضدادها أو ما يخالفها وهو ما يسمى بالتعريض.
4. طريق استعمال لفظ مكان لفظ آخر صالح لأن يدل على معناه لعلاقة بينهما وهو ما يسمى بالمجاز.

وهذه الطرق وغيرها هي ما نظمه علماء البلاغة تنظيما علميا وقعدوه منهجيا وضمنوه فيما يسمى بعلم البيان باعتباره مبحثا من مباحث البلاغة العربية، أسهم في تأسيسه وتأصيله والمزيد من إيضاح الرؤية حوله كل من الأصوليين (أصول الفقه وعلم الكلام) والمفسرين وعلماء اللغة، وذلك لأن هذه الوسائل البلاغية هي أكثر كلام العرب، لما تضفيه على الخطاب من جمالية ومن فعالية في تبليغ المراد، وهي الأكثر استعمالا في الخطاب الشرعي المنبني على النص الأساس القرآن الكريم والحديث النبوي.

وقد اخترت في هذه الدراسة تركيز الحديث على واحد من هذه الأساليب البلاغية وهو 'المجاز' باعتباره أساس الأساليب البلاغية العربية. محاولا ضبط الأسس اللغوية والبلاغية والمنهجية فيه. ومن خلال ذلك يمكن ملامسة جوانب مهمة من سمات المنهجية الأصولية، وذلك بمقاربة الأسئلة الإشكالية التالية وغيرها من القضايا التي تستدعيها:

- ماذا قدم علماء أصول الفقه لهذا المبحث اللغوي والبلاغي؟ وكيف اشتغلوا به في استثمار النصوص واستخراج الأحكام الشرعية؟
- وما هي الامتدادات العقدية والمنطقية لنظرية المجاز عند المتكلمين؟
- وما هي أهم القواعد والأسس المنهجية التي تناولها الأصوليون في دراستهم للمجاز؟

وهذه الإشكاليات وغيرها تعتبر مواضيع متداخلة ومتكاملة حول نظرية "المجاز" سأتناولها مقتصرا على الاتجاه العلمي في تناول ظاهرة اللغة، والذي نجده عند الأصوليين بمختلف توجهاتهم وعند النحاة والبلاغين ومخصصا القول للبعدين التاليين:

- البعد التشريعي الإستثماري للخطاب الشرعي.
- البعد الميتافيزيقي و المنطقي للنص الديني.

وتناول "المجاز" كأساس للبلاغة العربية يجر حتما لتناول "الحقيقة" إلى جانبه في الدراسة باعتبارها نظرية لسانية تخاطبية، حيث يجتمع اللفظان دائما في البحث البلاغي القديم والحديث في مبحث واحد يطلق عليه تسمية "الحقيقة والمجاز".

الباب الأول

المجاز بين البحث البلاغي والتقعيد الأصولي

تمهيد

يعتبر موضوع المجاز من أهم الموضوعات في البلاغة العربية، لما أثاره من جدل واسع لدى الأصوليين و البلاغيين، وذلك لارتباطه باللفظ وبالنص الديني وبالعقيدة، في الجانب التشريعي العملي من جهة والاعتقادي النظري من جهة أخرى، حيث تطلب الخوض في آيات الصفات ونصوص الأحكام والتشريعات من القرآن والحديث النبوي، الاهتمام بدراسة الأساليب البلاغية وعلى رأسها البحث المجازي، وقد قال الإمام عبد القاهر الجرجاني في شأن أهمية هذا الموضوع وخطورته في جوانب الاعتقاد و المعرفة عند المسلم: "وللشيطان من جانب الجهل به (أي المجاز) مداخل خفية يأتيهم منها فيسرق دينهم من حيث لا يشعرون ويلقيهم في الضلالة من حيث ظنوا الهداية"[1].

والمجاز لم يستقر كمصطلح من المصطلحات البلاغية مضبوطا من حيث الدلالة العلمية إلا مع استقرار علم البلاغة كعلم مستقل وضبط بنيته الداخلية مع عبد القاهر الجرجاني وأبي يعقوب السكاكي، لتشمل: علم المعاني وعلم البديع وعلم البيان، هذا الأخير الذي ضم التشبيه والكناية والمجاز.

أما قبل ذلك فلقد كان البحث المجازي يتأرجح بين العلوم المختلفة، ومعه مصطلح المجاز الذي كان متداخلا مع الكثير من المفاهيم اللغوية الأخرى كالاتساع والحذف، ولتقريب هذا المفهوم لغويا واصطلاحيا لابد من تتبع مراحل تطوره الإصطلاحي، وإبراز إسهامات كل من علماء اللغة وعلماء الأصول في إنضاج الرؤية حوله ليتأسس كمبحث من مباحث البلاغة.

- كيف إذن ظهر هذا المفهوم؟ وكيف تطور؟
- وماذا أضاف له اللغويون والمفسرون؟

(1) عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ)، أسرار البلاغة، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 2001م، ص.341 - 342.

- وما الأسس المنهجية والقواعد الأصولية التي وظفها علماء أصول الفقه في استعمالهم للمجاز، واستخدامه لاستثمار النصوص الشرعية، واستخراج الأحكام منها؟

هذه إشكاليات وقضايا سأتناولها في هذا الباب، حول ظاهرة أو نظرية المجاز، التي لا بد من الإشارة إلى أن البحث فيها وحولها يستدعينا كما استدعى من قبلنا للحديث عن الحقيقة كمفهوم ونظرية ظلت مرافقة للمجاز في أغلب الميادين العلمية المرتبطة بالنص.

الفصل الأول

المجاز، أسس تطور المصطلح وبنيته العلمية

المبحث الأول

مقاربة لغوية

إن الكلمات العربية الأصيلة لا يمكن التعرف على مدلولها الحقيقي إلا بالرجوع بها إلى أصلها اللغوي الذي أخذت منه، وكذا الرجوع بها إلى مجالها التداولي الأصلي أي إلى الحقل المعرفي الخاص باللغة العربية الفصحى الذي وسم ألفاظها بخصائص ظلت تحملها عبر العصور، وهذا التأصيل اللغوي للألفاظ حرصت عليه المعاجم القديمة، ومنها معجم 'لسان العرب' لابن منظور (ت 711 هـ) الذي اقتصر على جمع مادة اللغة العربية الأصل، حيث أورد أن:

- الحقيقة هي ما يصير إليه حق الأمر ووجوبه، وبلغ حقيقة الأمر أي يقين شأنه وخالصه وكنهه، وحقيقة الرجل: ما يلزمه حفظه ومنعه ويحق عليه الدفاع عنه من أهل بيته وحمايته.
- والحقيقة في اللغة ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه، وضدها المجاز، وإنما يعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة؛ وهي الاتساع والتوكيد والتشبيه، فإن عدمت هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة، وينبغي الإشارة هنا إلى أنه قريب من الحقيقة كلمة 'الحق' وهو مختلف في المعنى حيث الحق نقيض الباطل وجمعه حقوق وحقاق.
- وأورد ابن منظور كذلك أن الحقيقة تفيد الراية، قال عامر بن الطفيل:

لقد عَلِمت عَليا هوازن أنني   أنا الفارس الحامي حقيقة جعفر

- كما تفيد الحقيقة معنى الحرمة، و الفِناء[1].

---

[1] ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، مادة حقق.

أما المجاز فهو من جزت الطريق وجاز الموضع جوزا وجوازا ومجازا، أي سار فيه وسلكه، والاجتياز السلوك، والمجتاز هو مجتاب الطريق و مجيزه، والمجازة الطريق إذا قطع من أحد جانبيه إلى الآخر، والمجازة كذلك الطريق في السبخة، وجاز المسافر الطريق أي قطعه، والمجاز المكان الذي اجتازه حتى قطعه وجاز القول إذا قبل ونفذ، وجاز العقد إذا نفذ ومضى على الصحة....

وابن منظور رغم تناوله للكثير من صيغ ومشتقات مادة "جوز" بالشرح والإيضاح فهو لم يورد تعريفه باعتباره آلية لغوية ومصطلحا بلاغيا كما فعل مع الحقيقة (والحقيقة في اللغة)، بل أورد فقط تعريفا تتبادل فيه مواقع الكلمات: وتجوز في كلامه أي تكلم بالمجاز[1].

والملاحظ أن المجاز في اللغة استعمل في معاني كثيرة لها علاقة بالطريق واجتيازه وهذا من الأمور التي تتخذ وسيلة إلى شيء آخر من أغراض وأهداف مبتغاة، ثم استعملت الكلمة بعد ذلك في معاني اصطلاحية ومعرفية (الاستعمال الاصطلاحي اللغوي والبلاغي).

ولفظ المجاز مشترك لفظي بين ثلاثة معان حسب الاستعمال، فقد يستعمل بمعنى إسم زمان (ولم يقل بهذا أحد)، وقد يستعمل بمعنى الحدث فيكون مصدرا ميميا يفيد الجواز أي الانتقال من المكان الأصلي إلى مكان آخر، ويستعمل كاسم مكان الذي وقع فيه حدث الجواز، أي معبر وطريق من جاز المكان وسلكه وسار فيه، كالمزار[2].

والمجاز كمصطلح بلاغي حافظ كما سنرى في تعريفه الاصطلاحي على حمولته اللغوية الأصل، وذلك أنه أطلق على العدول باللفظ عما يوجبه أصل اللغة، وذلك جواز باللفظ وانتقال به من مكانه إلى مكان آخر ليس بموضع أصلي له، وإنما استدعته ضرورة الاستعمال اللغوي.

---

(1) المصدر نفسه، مادة جوز.

(2) محمد بدر عبد الجليل، المجاز وأثره في الدرس اللغوي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1980م، ص.39 - 40.

المبحث الثاني

التطور المفاهيمي لمصطلح المجاز

قبل التطرق للمعنى الاصطلاحي للحقيقة والمجاز الذي نضج واكتمل على يد البلاغيين الذين قعدوا ونظموا علم البلاغة ومباحثه، يحسن بنا إلقاء نظرة موجزة على انطلاق وتطور البحث الاصطلاحي في هذا الموضوع إذ أن نظرية المجاز تناولها البيانيون منذ العصور الأولى لدراسة وفهم النص الشرعي والديني وعرفت الحمولة الاصطلاحية للمجاز أخذا وردا واتساعا وتقلصا حسب مراحل التطور وحسب نوعية المجال المعرفي المتناول للدراسة (أصول ـ فقه ـ لغة ـ تفسير).

أ- النص القرآني وأثره في ظهور البحث المجازي:

إن المجاز كما نفهمه وكما استقرت عليه الأبحاث البيانية العربية ينتمي إلى الدراسات البلاغية، وليس إلى الدراسات اللغوية الضابطة لفقه اللغة، ولكن بالرجوع للبدايات الأولى للبحث المجازي نجده قد نشأ في رحاب فقه اللغة بهدف ضبط العلاقة بين اللفظ وبين معناه واستعماله، قبل أن يجرد نقاد الأدب للمجاز قواعد النقل والقرينة والعلاقة، ويضيف لها علماء أصول الفقه ضوابط الاستعمال، وينحو كلاهما بفهمه منحى التقعيد والاطراد اللذين هما من خصائص الصناعة التي نضجت واكتملت مع الجرجاني والسكاكي بظهور علم البيان كعلم مستقل من علوم البلاغة.

وكانت النظرات الأولى التي وجهها اللغويون إلى الاستعمال المجازي، على الرغم من طابعها غير المنظم، لبنات أولى مكنت المتأخرين من أن يبنوا عليها دراساتهم البلاغية. ولقد لفت المجاز أنظار اللغويين منذ وقت مبكر، وبخاصة في الاستعمال القرآني[1]، إذ كان من أهم الموضوعات التي ظفرت بعناية الباحثين في القرآن الكريم سواء منهم الذين راموا

(1) تمام حسان، الأصول، دراسة إبيستيمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي، دار الثقافة، ط.1، 1981م، ص.289 وص.361.

فهم النصوص الشرعية واستخراج أحكامها التكليفية أو الذين سعوا للتعرف على وجوه الحسن والبيان في أساليبه لإظهار إعجازه، إذ الحاجة كانت ماسة لذلك لكثرة ورود المجاز في النص القرآني من جهة وفي كلام العرب من جهة أخرى، وكان للأساليب المجازية معان وراء ما يدل عليه ظاهر ألفاظها مما جعلها محط التساؤل والاختلاف في فهمها وتأويلها وفهم حقيقة ما يراد منها[1].

والمؤرخون لظهور البلاغة ونشأتها يجعلون أبا عبيدة معمر بن المثنى (ت 210 هـ) أبا للدراسات البلاغية (والمجازية منها بشكل خاص)، لأنه أول من استعمل كلمة "مجاز" ولئن كان بمعنى أوسع مما استقر عليه الأمر كمبحث من مباحث علم البيان، وذلك في كتابه "مجاز القرآن"، إذ أراد به معناه الواسع المستمد من وضعه اللغوي الدال على المعبر والممر والطريق، فكان معناه عنده أن يكون (المجاز) طريقا لـ "تفسير الكلمات اللغوية التي تحتاج إلى تفسير بالجملة الشارحة، أو بالمرادف المفسر من المفردات"[2]، والوصول بذلك إلى فهم المعاني القرآنية، وطرق أدائها، لكون القرآن لم يسلك طريقا واحدا في التعبير، يقول أبو عبيدة: "ففي القرآن ما في الكلام العربي من الغريب والمعاني، ومن المحتمل من مجاز ما اختصر، ومجاز ما حذف، ومجاز ما كف عن خبره، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد ووقع على الجميع، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الجميع ووقع معناه على الإثنين، ومجاز ما جاء لفظه خبر الجميع على لفظ خبر الواحد، ومجاز ما جاء الجميع في موضع الواحد إذا أشرك بينه وبين آخر مفرد، ومجاز ما خبر عن اثنين أو أكثر من ذلك، فجعل الخبر للواحد أو للجميع وكف عن خبر الآخر..."[3].

فهو يقصد بالمجاز كل ما يتعلق بالمعنى وطرق تأديته مكرسا معناه اللغوي وليس الاصطلاحي البلاغي، وهذا ما يذكره ابن تيمية قائلا: "وأول من عُرف أنه تكلم بلفظ المجاز

(1) بدوي طبانة، البيان العربي، ص.20.

(2) المرجع نفسه، ص.22.

(3) أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، حققه محمد فؤاد سيزكين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.2، 1981م، ج.1، ص.18- 19.

أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه، ولكنه لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عني بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية[1].

وهكذا يبدو أن أبا عبيدة قصد بالمجاز مطلق الانتقال أو التجاوز عن المعنى الذي اختصت به الكلمة بأصل الوضع (المعنى الحقيقي)، إلى أي معنى آخر ولو كان معنى التشبيه[2]، كما في قوله تعالى: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَـٰطِينِ﴾[3]. وأفاد المجاز عنده معنى الحذف والإضمار والطي والاشتراك، والخاص والعام، وغيرها من الأساليب التي ستستقل كمباحث لغوية وأصولية وبلاغية فيما بعد.

ومن الآثار القرآنية القديمة التي عنيت بالمجاز كذلك، وتوسعت في مفهومه ما كتبه ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري ت 276 هـ) في كتابه المسمى "تأويل مشكل القرآن"، الذي يبدو من ظاهر عنوانه كتاب تفسير، وهو ليس كذلك إذ أن مؤلفه لا يتبع فيه نهج المفسرين، وإنما يحاول أن يظهر ما خفي في القرآن من أساليب البيان وصور الجمال، مركزا على مجازات الألفاظ ومبرزا للأوجه المقبولة عقديا في دلالاتها على المعاني، مقررا أن للعرب مجازات في الكلام ومعناها طرق القول ومآخذه حيث تشمل الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والتكرار والتعريض والكناية والإفصاح[4]، إلى غير ذلك من الأساليب التي استقلت بذاتها عن المجاز، والملاحظ عنده كذلك اتساع وشمولية مفهوم المجاز ليدل على الكثير من طرق ومسالك الدلالة على المعنى.

ويضاف إلى المؤلفات المعتنية بأوجه المجاز في النص القرآني بهذا الفهم المتسع، كتاب: "تلخيص البيان في مجازات القرآن"، للشريف الرضي (أبو الحسن محمد الطاهر ت406هـ) الذي قصر البحث فيه على مجازات القرآن التي تدل عنده على استعمال الألفاظ

---

(1) الإمام تقي الدين ابن تيمية، الإيمان، تحقيق وتخريج عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، ط.1، 1993م، ص.74.

(2) تمام حسان، المرجع نفسه، ص.361.

(3) سورة الصافات، آية 65.

(4) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، شرحه ونشره السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية، محمد سلطان النمنكاني، المدينة المنورة، ص.20.

أنظر كذلك: بدوي طبانة، البيان العربي، ص.24 ـ 28.

في غير ما وضعت له، وركز بالخصوص على الاستعارة في القرآن، مشيدا بدورها البياني والجمالي في الكلام، بحيث أن اللفظة التي وقعت مستعارة لو أوقعت في موقعها لفظة الحقيقة لكان موضعها نابيا ونصابها قلقا بمركبها، والحكيم سبحانه لم يورد ألفاظ المجازات لضيق العبارة، ولكن لأنها أجلى في أسماع السامعين، وأشبه بلغة المخاطبين[1]، وتتبع الشريف الرضي آيات القرآن وسوره ليتوقف على مجازاته واستعاراته معتمدا منهجا تطبيقيا في استخلاص ذلك.

تلك إذن إشارات للجهود الأولى المنصبة على النص القرآني والمهتمة بدراسة مجازاته الهدف منها إظهار أهمية ودور الدراسات القرآنية الأولى في انطلاق البحث المجازي، وإيضاح أن مفهوم المجاز في بداية تناوله في الدراسات البيانية كان مفهوما متسعا وشاملا ومختلفا عن المعنى الضيق الذي استقر عليه كمبحث من مباحث علم البيان وكمصطلح بلاغي، وكانت غاية هؤلاء العلماء والفقهاء وغيرهم في دراساتهم للمجاز القرآني كشف معاني القرآن ورد شبهات الطاعنين في إعجازه البياني، وإبراز مظاهر الروعة والجمال التي أضفاها المجاز على آياته.

ب- تداخل مصطلح المجاز مع مفاهيم أخرى.

تبين لنا في الفقرة السابقة أن الحديث عن المجاز كمصطلح بلاغي لم تتناوله الدراسات الأولى المستعملة لهذا اللفظ بحمولته الاصطلاحية البلاغية التي استقر عليها، ويمكن القول أن الحديث عنه كفعل وأسلوب بلاغي كان حاضرا لكن المصطلح لم ينشأ بعد، إن الشيء قد يوجد قبل اسمه الخاص وقد يوجد تحت إسم آخر، أو قد يوجد على مستوى الفعل ولم تكن هناك حاجة إلى تسميته[2] أو لم يرق إلى مستوى المعارف لتخصيصه بهذا الإسم. إضافة إلى ذلك فالمجاز قد اختلط واشترك في التسمية مع مصطلحات من ميادين معرفية لغوية أخرى، كما نجد ذلك في مجال النحو من تداخل بين المجاز والاتساع والحذف،

(1) الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ط.1، 1986م، ص.9.

(2) محمد بدر عبد الجليل، المجاز وأثره في الدرس البلاغي، ص.41.

فسيبويه يعبر عن الأساليب المجازية بلفظ الاتساع، ومن ذلك قول الله عز وجل: ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾، فالليل والنهار لا يمكران ولكن المكر فيهما[1]، ويوضح مفهوم الاتساع بما يلي: اجتمعت اليمامة دلالة على اجتماع أهل اليمامة، فترك اللفظ يكون على ما يكون عليه في سعة الكلام، ويقترن عند سيبويه الاتساع بالإيجاز والاختصار والحذف في باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى، لاتساعهم في الكلام والإيجاز والاختصار. ويذكر هذا المثال المشهور في قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾[2]، بمعنى اسأل أهل القرية، لأنه يستحيل عقلا أن تسأل القرية، فيكون بذلك الاختصار وإعمال الفعل في المضاف إليه "القرية"، ويتحقق هذا التوسع في الكلام بحذف جزء منه شريطة أن يكون هذا الجزء معلوما لدى السامع، ويظهر هنا أن الحذف ضرب من الاتساع في الكلام لون من ألوان امتناع حمل الكلام على ظاهره، وهذا لب المجاز عند البلاغيين، فسيبويه قد تحدث عنه دون أن يذكره باللفظ[3]، وهو بذلك أحدث تعالقا بين الجانب النحوي والجانب البلاغي، حيث الانتقال من الحقيقة إلى المجاز يتم بموجب شروط نحوية محضة، وجاء بعده من عرف بهذا التعالق كالزركشي في قوله: المشهور أن الحذف مجاز ويضيف الزنجاني إنما كون (الحذف) مجازا إذا تغير بسببه حكم، فأما إذا لم يتغير به حكم فلا يكون مجازا[4]. كما في المثال الذي مر معنا: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾، فالحكم الإعرابي الذي يجب للقرية هو الجر في الأصل، ولكن تغير حكمها الإعرابي فأصبحت منصوبة، فدلت الجملة على معنى مجازي.

وهكذا فالمجاز لا يتحقق عن طريق الحذف وحده، بل من الضروري أن يصاحبه تغيير في الحكم، حتى لا يحدث أي تغيير في البنية السطحية للعبارة، ولا يقع أي انحراف عن

---

(1) سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، كتاب سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت، ج.1، ص.176.

(2) سورة يوسف، آية.82.

(3) محمد بدر، المجاز وأثره في الدرس اللغوي، ص.41 ـ 43.

(4) الزركشي بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت، ط. 2، ج.3، ص.103 ـ 104.

قواعد التركيب النحوي، وإنما يكون هناك انزياح على مستوى الدلالة فقط، فيتحقق بذلك الاتساع كاستجابة لضرورات كلامية وجمالية، تداولية أو صناعية، كرغبة المتكلم في الاختصار و الإيجاز، أو ضرورة فرضها السياق الداخلي للنص[1].

وبهذا يمكن القول أن المجاز كان حاضرا في تخصصات لغوية غير بلاغية بل وقبل ظهور هذه الأخيرة دون الكشف عن هويته الاصطلاحية تلك، متجاوزا البعد الإفرادي المتعلق بمجاز اللفظ المفرد ليقتحم ظواهر تركيبية (في النحو) محققا بذلك البعد التركيبي، أي مجاز الجملة المركبة.

---

(1) للتوسع في الموضوع، أنظر: بوشعيب برامو، ظاهرة الحذف في النحو العربي محاولة للفهم، مجلة عالم الفكر،عدد3، مجلد 34.

وكذا مقال مترجم لفرشتيخ كييس، حرية المتكلم؟ مصطلح الاتساع والمفاهيم المرتبطة به في النحو العربي، مجلة فكر ونقد، عدد 24، 1999م، ترجمة بوشعيب برامو.

المبحث الثالث

النضج العلمي للمجاز كمصطلح بلاغي

لقد رأينا فيما سبق أن "المجاز" مر بمراحل في تطور بنيته الاصطلاحية، حيث دل في البداية على كل ما يتم به الإبلاغ عن المعنى من طرق أداء المعنى ومسالك دلالة اللفظ، وذلك مع الباحثين الأوائل في النص القرآني، ثم تناوله علماء النحو بتسميات جديدة كالاتساع والحذف، مع تخصيصه بقواعد وضوابط في مجال النحو، واستمر التطور والنضج إلى أن استقر المجاز في تعريفه الاصطلاحي مع مرحلة التقعيد البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني وأبي يعقوب السكاكي، اللذان جمعا ما أنجز من بحوث ونظريات بلاغية في قالب علمي مضبوط، وقد عرف البحث المجازي منذ انطلاقته إلى أن استقر كعلم من علوم البلاغة، إسهاما للعلماء بمختلف تخصصاتهم واتجاهاتهم لإنضاج نظرياته وضبط قواعده. ولإيضاح ذلك سأتطرق هنا للتطور الذي عرفه البحث البلاغي قبل أن يستقر كعلم مستقل أفرز لنا المجاز كمبحث من مباحثه قعده علماء البلاغة، على أن أترك الحديث عن إسهامات علماء أصول الفقه وعلماء الكلام إلى مباحث أخرى.

فالبحث البلاغي كان محط اهتمام البيانيين بكل انتماءاتهم المعرفية، دون تخصيصه كعلم من العلوم، إذ البلاغة لم تكن سباقة للظهور في ميدان العلوم البيانية، لأنه لم يتم بعد تحديد إطارها المعرفي، وبتناول تعاريفها الكثيرة التي أوردها اللغويون نلاحظ عدم وضوح الرؤية حولها ووجود خلط بين البلاغة وبين مفاهيم أخرى[1]، وهذا أبو هلال العسكري يقول في تعريفها: "البلاغة كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع، فتمكنه في نفسه، كتمكنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن"[2]، حيث اشترط حسن العرض وجمال الصورة كضوابط لبلاغة المتكلم ليتم إبلاغ المعنى للمخاطب مع اختيار أحسن الألفاظ الموفية بالغرض.

---

(1) أنظر تعاريف البلاغة في كتاب البيان والتبيين، ج.1، ص.88 ـ 90.

(2) العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل، كتاب الصناعتين، تحقيق الأستاذين علي البجاوي ومحمد أبو الفضل، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1952م، ص.10.

وباستحضارنا كذلك مفهوم البيان نجد هناك نوعا من التداخل بينه وبين مفهوم البلاغة، إذ البيان دلالة على الفهم والإفهام، كذلك البلاغة دالة على معنى حال في النفس، ويرغب المتكلم إحلاله في قلب السامع. والبيان كذلك مزاوجة بين اللفظ والمعنى، كذلك البلاغة ربط بين حسن المعنى وجمال العبارة. ونظرا لهذا التداخل فقد استبدلت البلاغة بالبيان في هذا التعريف: البيان هو الإعراب عما في الذهن بالمنطق الفصيح، وسميت كذلك بالبديع، وينسب هذا الاستعمال للشاعر العباسي مسلم بن الوليد الملقب بصريع الغواني (ت 201 هـ)، للدلالة على تلك الفنون البديعة التي تجلو الأدب وتجمله من: إيجاز، وتشبيه واستعارة، وتلاؤم، وفواصل وتجانس وتصريف وتضمين ومبالغة وحسن بيان، وكانت كلمة البديع عامة لكل ما يشمل فنون البلاغة[1].

وهكذا استمر البحث البلاغي غير واضح المعالم وغير مضبوط البنية العلمية، واستمرت مفاهيم البلاغة والبديع والبيان متداخلة تداخل عموم وخصوص، واستمر هذا التجاذب وعدم اتضاح الرؤية فترة طويلة سائرا في اتجاه التميز والانفصال الذي حسم مع السكاكي في كتابه مفتاح العلوم في القرن السابع الهجري (ت 626 هـ)، والذي قعد علم البلاغة وأسس مباحثه، يقول في تعريف البلاغة: "البلاغة هي بلوغ المتكلم في تأدية المعنى حدا له اختصاص بتوفية خواص التراكيب حقها، وإيراد أنواع التشبيه والمجاز، والكناية على وجهها"[2]، وجعل البلاغة علمين هما: علم المعاني، وعلم البيان، وجعل علم البديع تابعا لهما، وهي تنبني على موضوع واحد هو ضبط العلاقة بين الاختيار الأسلوبي باعتباره رمزا وبين المعنى، غير أن هذه الفروع الثلاثة إذا كانت قد اتفقت في الإطار العام فإنها تختلف في أمور أخرى، إذ يختص كل منها بموضوع بعينه، فيختص علم المعاني في طابعه العام بدراسة الجانب المتعلق بالمعنى الوظيفي للجملة العربية، وهو بهذه المثابة يعتبر مكملا للنحو العربي الذي يدرس وظائف المفردات في الجملة، بينما علم البيان مرتبط بالبنية الدلالية للكلام

(1) بدوي طبانة، علم البيان، دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية، دار الثقافة، بيروت، 1981م، ص.7 ـ 33.

(2) ـ الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، شرح و تعليق وتنقيح محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتاب اللبناني، ط.4، 1975م، ج.1، ص.85.

ولألفاظ اللغة مفردة كانت أو مركبة في إطار استعمالها الحقيقي أو المجازي، القريب أو البعيد، ثم علم البديع الذي موضوعه يتراوح بين منطق البيان (في حقل المحسنات المعنوية) وبين الدلالات الطبيعية التي تقترب من بعض مباحث الفصاحة في علم المعاني (المحسنات اللفظية كتنافر التأليف أو المعاظلة أو الكراهة في السمع والتعقيد اللفظي...) [1]، والتكامل واضح بين هذه الأقسام البلاغية الثلاثة في تأدية المعنى خاصة بين علمي المعاني والبيان؛ حيث الأول يهتم بمطابقة الكلام لمقتضى الحال، بينما الثاني يهتم بمطابقة الكلام للمراد منه، أي أن علم البيان يهتم بالموقف الداخلي للخطاب 'الكلام' أي المراد والقصد منه، ويجعل قصد المتكلم مركز اهتمامه، بينما في علم المعاني يُهتم بالموقف الخارجي للكلام 'المقام' ويجعل حال المستمع مركز اهتمامه[2].

ونجد السكاكي يبين وجه الترابط بين علم البيان وبين علم المعاني قائلا في تعريف الأول: 'اعلم أن علم المعاني هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها من الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره'[3]، مبينا أن موضوع علم المعاني هو خواص تراكيب الكلام العربي المبين الواضح، ومهمة هذه الخواص هو تقريب الكلام لفهم السامع، بجعله موافقا ومناسبا لحاله، وفقا لمبدأ لكل مقام مقال، حيث المقالات تختلف حسب المقامات، وهذه الأخيرة متعددة ومختلفة حسب المكان والزمان ومجال التداول وحسب طبيعة المتلقي ووضعه وحالته النفسية (ذكي، أو بليد، فرح أو حزين...) وحسب ما يقتضيه مقام التخاطب (شكر، تهنئة، ترغيب، ترهيب، جد، هزل...)، ويستطرد السكاكي في إيضاح وجه التكامل معرفا للبيان: 'وأما علم البيان فهو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان، ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه'[4].

---

(1) تمام حسان، الأصول، ص.338 ـ 340 و ص.382.

(2) عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.95.

(3) السكاكي، أبو يعقوب يوسف أبي بكر محمد بن علي، كتاب مفتاح العلوم، ضبط وتعليق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.2، 1978م، ص.161 - 162.

(4) المصدر نفسه، ص. 162.

ويبين السكاكي أن إيراد المعنى الواحد على صور مختلفة لا يتأتى إلا في الدلالات العقلية وهي: "الانتقال من معنى إلى معنى بسبب علاقة بينهما كلزوم أحدهما الآخر بوجه من الوجوه"[1]، جاعلا من الملازمات بين المعاني مرجعا وأساسا لعلم البيان، وهي تكون على وجهين:

- انتقال من ملزوم إلى لازم، ونجده في المجاز، كقولنا "زيد أسد" والمراد لازمه وهو شجاعة زيد.
- انتقال من لازم إلى ملزوم، ونجده في الكناية، كقولنا "زيد كثير الرماد" للدلالة على ملزومه وهو الجود و إكرام الضيف الذي يلزم عنه كثرة الرماد بكثرة الطبخ للضيوف.

فالموضوعان الأساسيان لعلم البيان إذن هما الكناية والمجاز والذي منه الاستعارة كأهم باب فيه، والتي "لا تتحقق بمجرد حصول الانتقال من الملزوم إلى اللازم، بل لابد فيها من تقدمة تشبيه شيء بذلك الملزوم في لازم له، تستدعي تقدم التعرض للتشبيه فلا بد من أن نأخذه أصلا ثالثا ونقدمه فهو الذي إذا مهرت فيه ملكت زمام التدرب في فنون السحر البياني"[2].

وبهذا أصبحت أصول علم البيان في البلاغة العربية أربعة، أصلان منها ذاتيان، وهما المجاز والكناية، وأصل واحد وسيلة وهو التشبيه، وواحد جزء من أصل وهو الاستعارة، ولننظر إلى هذا التحديد والتقسيم الدقيق لهذه الأساليب والمفاهيم الذي لم يكن بهذه الدقة والضبط من قبل، وانطلاقا من كون البيان ارتبط كمنهج علمي وكفعل معرفي بضبط العلاقة بين الزوج "اللفظ والمعنى"، وكعلم بطرق دلالة اللفظ على المعنى، وهو أمر لا يتأتى إلا في الدلالات العقلية كما بين السكاكي فإنه يمكن القول أن تفاوت الدلالة في الوضوح والذي هو غاية البيان لا يتأتى في الدلالة الوضعية المتجلية في دلالة المطابقة: أي

(1) المصدر نفسه، ص.330.

(2) المصدر نفسه، ص.331.

دلالة اللفظ على تمام ما وضع له"[1]، وإنما يتأتى في الدلالات العقلية، التي تشمل دلالة التضمن وهي "دلالة اللفظ على بعض ما وضع له" وكذا دلالة الالتزام (اللزوم) وهي "دلالة اللفظ على لازم مسماه"[2]. وهذه الدلالة العقلية المتجلية في التضمن أو الالتزام، ينتقل فيها الذهن من مفهوم اللفظ إلى ما يلازمه سواء أكانت تلك الملازمة تدل على جزء المفهوم وهي (التضمنية)، أو على معنى يصاحب المفهوم (وهي الدلالة الخارجية أو الدلالة اللزومية)[3] وهي التي يمكن فيها إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه والنقصان، لكون أن للشيء الواحد لوازم بعضها قريب وبعضها بعيد.

وهكذا فدلالة اللفظ على المعنى إذا لم يتصرف فيها المتكلم لتبقى على أصل وضعها اللغوي وتدل دلالة مطابقة عند الاستعمال، حمل اللفظ فيها على الحقيقة بأنواعها، وبمقابل هذا اللفظ الذي لا يتصرف فيه عند الاستعمال نجد اللفظ الذي يتصرف فيه في إطار الدلالات العقلية التي منها التضمن والالتزام. وهذا التصرف له عدة أوجه:

1. دلالته إذا أسند إلى ما ليس من حقه أن يسند إليه، فيسمى إذاك "مجازا عقليا" أو "إسنادا مجازيا".
2. دلالته إذا تم نقله من معنى إلى معنى لعلاقة بينهما، وقرينة يعتمد عليها في هذا الانتقال.
   - فإن منعت قرينته إرادة المعنى الموضوع له سمي: "مجازا لغويا".
   - وإن كان نوع العلاقة الرابطة بين المعنيين منبني على المشابهة، سمي المجاز اللغوي: "استعارة".
   - وإن انبنى على غير المشابهة سمي "مجازا مرسلا".

---

(1) حسن حبنكة الميداني، البلاغة العربية، ص. 129 ـ131.

(2) المرجع نفسه وكذا الصفحة .

(3) العلوي، الإمام يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، دار الكتب العلمية، بيروت، ج.3، ص.414.

3. دلالته إن لم تكن هناك قرينة مانعة من إرادة المعنى الموضوع له، فإن كان التعبير بنحو الكاف سمي "تشبيها" وإلا سمي "كناية"[1].

هذه إذن نظرة موجزة عن تطور نظرية المجاز، واستقرارها كمبحث من مباحث علم البيان وكأسلوب من أساليب البلاغة، مع محاولة للنفاذ إلى عمق البنية العلمية للنظرية مما استدعانا تأطيرها تاريخيا ومعرفيا وعلميا ومحاولة تحديد مجالها الاصطلاحي المرجعي الذي استقرت عنده، وهو ميدان البلاغة.

والملاحظ عند التتبع المعرفي والدراسة الاصطلاحية للمجاز والتشبيه والاستعارة والكناية باعتبارها آليات بلاغية تنبني عليها بيانية الخطاب ومظاهر الفصاحة فيه، أن مفهوم الدلالة يحتل بعدا أساسيا فيها، ودراسة البنية الداخلية لهذه الأساليب البلاغية يحيلنا ضرورة للوقوف على الدلالة، والدلالة كما هو معروف مجال معرفي بياني أسهم فيه علماء الأصول والمناطقة بشكل يفوق جهود كل من اللغويين والبلاغيين.

وقبل الانتقال لمعالجة التعريف الاصطلاحي للمجاز، أود الإشارة إلى أن الملاحظة التي سجلتها بخصوص التقعيد المفرط لمباحث البلاغة والضبط الاصطلاحي لها غير القابل للنقاش عند متأخري البلاغيين كالسكاكي والجرجاني، (والتي جعلت البحوث البلاغية بعدهم ترديدا لما قالوه، شرحا أو تلخيصا...)، سيضعنا أمام إشكالية في تناول ظاهرة المجاز عند علماء البيان الآخرين: علماء أصول الفقه وعلماء الكلام، وهي: ما طبيعة الفهم الذي اعتمده هؤلاء في تناولهم لمفهوم "المجاز"؟ هل هو الفهم وفق التعريف المعياري الذي استقر عليه الاصطلاح البلاغي؟ أم هو فهم خاضع لمقاييس ومعايير خاصة بكل مجال على حدة؟

كما يطرح التساؤل عن مدى حضور الإسهام الأصولي الفقهي والكلامي في التقعيد للبلاغة العربية والتأسيس العلمي والمنهجي لها عامة ولنظرية المجاز تحديدا، خاصة وأن مرحلة التقعيد البلاغي مع الجرجاني والسكاكي كانت متأخرة عن التأصيل المنهجي الأصولي؟ وهل هناك وحدة على مستوى الرؤية والفهم للأساليب المجازية دراسة

---

(1) بدوي طبانة، علم البيان، ص.32 ـ 33.

واستعمالا؟ أي هل الأصولي يدرس المجاز ويفهمه بنفس الحمولة الاصطلاحية التي تحضر لدى البلاغي وهو يدرس المجاز في النص القرآني أو في الشعر...؟

تساؤلات تستدعي النفاذ لعمق النظرية المجازية وتستدعيها في كافة تمظهراتها وانتماءاتها البلاغية والأصولية والكلامية، مع التركيز على الجانب المنهجي والتأصيلي، وهذه الدراسة محاولة في هذا الإطار، ومقاربة للرؤية في هذه الإشكالات.

وأعود لأذكر بما أوردته في المدخل بأن دراسة البلاغة العربية وأساليبها المستعملة ينبغي التمييز فيها بين البعد الجمالي الذي شغل البلاغيين والأدباء والنقاد، والبعد العلمي الذي شغل بال الأصوليين والمناطقة الذين أفرغوا هذه الأساليب البلاغية من اعتباراتها الجمالية.

المبحث الرابع

مقاربة اصطلاحية للحقيقة وا لمجاز

ذكرنا سابقا أن الحديث عن المجاز يؤدي لا محالة للحديث عن الحقيقة لأنها مقابلته عند استعمال اللفظ فإما أن يستعمل في حقيقته أو في مجازه، وذكرنا أنه مع نضج البلاغة العربية اكتمل البناء الداخلي لها، وأصبح بالإمكان التمييز بين المباحث وضبط الظواهر البلاغية وتقديم تعريفات اصطلاحية دقيقة، نسوق هنا ما يتعلق منها بالحقيقة والمجاز:

أ- الحقيقة اصطلاحا:

يعرفها السكاكي بأنها "الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع"[1]، أي هي الكلمة المستعملة فيما تدل عليه بنفسها دلالة ظاهرة، أي الدلالة التي لها في اصطلاح التخاطب، و"الوضع" هو ما دل عليه اللفظ في أصل الاصطلاح للدلالة على معنى معين من غير قرينة، وخرج بلفظ "المستعملة" الكلمة قبل الاستعمال فلا تسمى حقيقة ولا مجازا، وبلفظ "فيما هي موضوعة له" الغلط، نحو خذ هذا الكتاب مشيرا إلى مسطرة[2].

ب- المجاز اصطلاحا:

فهو قد حافظ على حمولته المفاهيمية من معناه اللغوي، إذ فيه دلالة على الانتقال كما يفيد المجاز الانتقال من مكان إلى مكان، كذا المجاز عند البلاغيين هو نقل للألفاظ من محل إلى محل، كقولنا زيد أسد، فالمتكلم قد جاز من الإنسانية إلى الأسدية، أي انتقل من المعنى الأول إلى المعنى الثاني لصفة مشتركة بينهما وهي الشجاعة، يقول السكاكي: "وأما المجاز فهو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق، استعمالا في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها، مع قرينة مانعة من إرادة معناه في ذلك النوع"[3].

(1) السكاكي، مفتاح العلوم، ص.358.

(2) أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة البيان والمعاني والبديع، دار الكتب العلمية، بيروت، ص.228.

(3) السكاكي، نفس المصدر، ص.359.

ويقول الجرجاني في تعريفه للمجاز: "هو كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول"[1]، أي أن المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح التخاطب لملاحظة علاقة بين الثاني والأول ووجود قرينة تمنع إرادة المعنى الأصلي، أي المستعملة في غير معناها الحقيقي، وقد ذكرت أن التعريف الاصطلاحي للمجاز حافظ على حمولته اللغوية، لكن ذلك بشكل مجازي، يقول يحيى بن حمزة العلوي: "اعلم أن إطلاق لفظ المجاز على ما يفيده، ليس على جهة الحقيقة، وإنما يطلق على جهة المجاز، لأمرين: أولا لأن الحقيقة في هذا اللفظ، إنما هو التعدي والعبور، وحقيقة ذلك إنما تحصل في انتقال الجسم من حيز إلى حيز آخر، فأما في الألفاظ فلا يجوز ذلك في حقها، وإنما تكون على جهة التشبيه"[2].

وباستحضارنا للتعريف الاصطلاحي للمجاز عند أرسطو، الذي انبنت عليه تعريفات الغربيين المحدثين نلاحظ غياب مفهوم القرينة في التعريف: "والمجاز نقل اسم يدل على شيء إلى شيء آخر"[3]، ويقول كذلك: "يكمن المجاز في إعطاء الشيء اسما يعود إلى شيء آخر، والنقل يكون من جنس إلى نوع، أو نوع إلى جنس"[4]. فما الباعث على حضور مفهوم القرينة في تعريف علماء المسلمين وغيابها في تعريف أرسطو؟ فالمبحث المجازي قد أثار نقاشا حادا بين العلماء والمفكرين المسلمين وارتبط عند فئة منهم بمسألتي الصدق والكذب، بحيث تم اتهام المجاز بالكذب، لأن فيه مخالفة للحقيقة، وهو حكم خطير خاصة وأنه أسلوب بلاغي مستعمل بشكل كبير في كلام الله عز وجل وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم، يقول ابن

(1) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 2001م، ص.249.

(2) العلوي، الإمام يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، دار الكتب العلمية، بيروت، ج.1، ص.68.

(3) أرسطو، فن الشعر، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الثقافة، بيروت، 1973م، ص.58.

(4) مهدي صالح السامرائي، تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية، ص.133.

حزم في رد التهمة: "احتج من منع المجاز بأن قال: "أن المجاز كذب" والله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم يبعدان عن الكذب"[1].

وعمد المناصرون للمجاز إلى إضافة لفظة "القرينة" للتعريف، لتكون العبارة المجازية صدقا بدليل القرينة المانعة من إرادة المعنى الظاهر للعبارة، وبالتالي نفي صفة الكذب عن المجاز، من هنا يتضح حضور الباعث الأخلاقي الديني في التحديد والتعريف البلاغي، أضف إلى ذلك اعتماد المنهج العلمي في التعريف، إذ استدعاء القرينة كدليل على صدق المجاز في دلالته هو منهج علمي أكثر منه أدبي لأنه يهدف إلى إظهار العبارة المجازية بمظهر الدلالة المحددة بحيث لا ينصرف الذهن ـ مع وجود القرينة ـ إلا إلى مدلول واحد، وهذا الضبط العلمي في منهج تأويل المجاز نجده عند الأصوليين والفقهاء منهم بشكل خاص، إذ القرآن الكريم استعمل المجاز وكذا الحديث النبوي، ولا شك عند المسلم أن أساليب القرآن وأساليب الحديث محددة الوجهة الدلالية حسب القرائن الحالية أو المقالية، ولا تحتمل التعدد الدلالي في الوقت نفسه عند تساوي ظروف التأويل وتحدُّد القرائن، إلا ما كان من اختلاف في أوجه الدلالة حسب سياق القراءة ومناهجها وظروف القارئ التداولية والمقامية، وعدم جواز التعدد الدلالي في الوجه التأويلي الواحد راجع لارتباط نص الوحي بالجانب التشريعي إذ هو مصدر الأحكام الشرعية، وإلا لأفضى التعدد الدلالي غير الممنهج إلى غموض أحكام الشرع، والقرائن وسيلة أساسية من بين وسائل تحديد وجهة دلالة النصوص على الأحكام.

ولكي يضبط الأصوليون الأسلوب المجازي بطريقة علمية منهجية، فقد حددوا له قواعد ووضعوا له ضوابط، وحصروا التأويل المجازي في قوانين محددة.

(1) ابن حزم،علي بن احمد بن سعيد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة. تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، ط.1، 1980م ج.4، ص.29.

المبحث الخامس

البنية العلمية للحقيقة والمجاز

أ- أقسام الحقيقة والمجاز.

وهو موضوع متعلق بالألفاظ ودلالتها، الذي لم يهتم به علماء البلاغة لوحدهم بل سبقهم لذلك علماء اللغة في بحثهم عن الألفاظ وتصرفاتها في المعاني، كما خاض فيه بشكل أكثر دقة وتنظيما علماء الأصول سواء في علم أصول الفقه أو علم الكلام عند بحثهم في الأحكام والعقائد، واستخلاصهما من الألفاظ والتعابير، فما هي نتيجة هذا البحث؟

فالحقيقة تنقسم إلى ثلاثة أقسام يقابل كل واحد منها قسم من المجاز كما يلي:

- القسم الأول: الحقيقة اللغوية بمقابل المجاز اللغوي، إذ الحقيقة اللغوية هي الموضوعة في أصل اللغة للدلالة على معنى مصطلح عليه في تلك المواضعة، والواضع للفظ في أصل الاصطلاح التخاطبي هو صاحب اللغة (مع الاختلاف في أصل هذا الوضع الذي أثار إشكالية تقول هل وضع الألفاظ لغة توقيفية أم اتفاقية...)، وإذا استعمل اللفظ في غير ما وضع له في أصل اللغة لعلاقة من علاقات المجاز، كان مجازا لغويا.
- القسم الثاني: الحقيقة الشرعية بمقابل المجاز الشرعي، إذ الحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل في الشرع للدلالة على معنى غير ما كانت تدل عليه في أصل الوضع اللغوي، وواضعها هو صاحب الشرع، كالصلاة التي كانت تدل في أصل وضعها اللغوي على الدعاء فأخرجها المشرع من هذا الوضع لتدل على مشاعر ومناسك خاصة بالعبادة والتقرب إلى الله. أما المجاز الشرعي فهو استعمال الألفاظ ذات الحقيقة الشرعية في غير ما دلت عليه، كاستعمال لفظ الصلاة للدلالة على الدعاء، ولفظ الزكاة للدلالة على الصدقة.
- القسم الثالث : الحقيقة العرفية مقابل المجاز العرفي وفي ذلك نوعان عام وخاص:
  - فالحقيقة العرفية العامة هي ما جرى على ألسنة الناس عامة على خلاف مدلول اللفظ في وضعه اللغوي. وإذا استعمل هذا اللفظ العرفي للدلالة على معنى آخر

غير ما تم التعارف عليه سمي مجازا عرفيا عاما، وذلك كإطلاق لفظ الدابة على ذوات الأربع (البهائم) في حين أن الأصل دلالتها على كل ما يدب على وجه الأرض، فهذه حقيقة عرفية عامة، فإذا استعملت في غير ذلك كما إذا أطلقت على ما يدب على الأرض من غير البهائم فهي مجاز عرفي خاص.

- أما الحقيقة العرفية الخاصة: فهو اللفظ الجاري عند أهل علم أو فن أو مهنة، ومجموع الاصطلاحات التي تختص بكل علم فهي في استعمالها حقائق عرفية خاصة وإن خالفت وضعها اللغوي، فإذا استعملت هذه الألفاظ ضمن علومها وفنونها على وفق دلالاتها الاصطلاحية كانت حقيقة في العرف الخاص، أما إذا استعملت في معاني أخرى كانت مجازا عرفيا عاما[1].

والملاحظ في هذه التقسيمات أن عنصري الوضع والاستعمال حاضرين بقوة في تحديدها، إذ الوضع هو الأساس الذي يخضع له المنطق الأصيل الوضعي اللغوي وهو في الحقيقة اللغوية تخصيص اللفظ بإزاء المعنى، وجعله دليلا عليه، وفي الحقيقة الشرعية والعرفية هو غلبة الاستعمال، والوضع اللغوي ضروري في الحقيقة بأقسامها الثلاثة، فاللغوية لا بد فيها من سبق وضعها، والشرعية والعرفية لابد في احتسابهما كذلك فيما استعملتا فيه من أن تكونا مسبوقتين بالوضع اللغوي[2].

واعتبار طبيعة الواضع أمر ضروري في هذه التقسيمات وبها تتعين، "فمتى تعين (أي الواضع)، نسبت إليه الحقيقة، فقيل لغوية إن كان صاحب وضعها واضع اللغة ... وقيل شرعية إن كان صاحب وضعها الشارع... ومتى لم يتعين قيل عرفية، سواء كان عرفا عاما، كالدابة لذوات الأربع، أو خاصا كما لكل طائفة من الإصطلاحات التي تخصهم"[3]، مثل الرفع والنصب بالنسبة للنحوي، والمطلق والمقيد والمجمل بالنسبة للأصولي.

---

(1) عبد العزيز بن احمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، دار الكتاب العربي ج.1، ص.159 - 160. وانظر كذلك، الإمام الإسنوي، نهاية السول في شرح منهاج الوصول، عالم الكتب ج.2، ص. 150.

(2) إدريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، المركز الثقافي العربي، ط.1، 1994م، ص.101، بتصرف.

(3) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج.1، ص.160.

ونجد اجتهادات المهتمين بالمجاز من بلاغيين وغيرهم قد أفرزت نوعا آخر من التقسيم للحقيقة والمجاز إذ نجد المجاز اللغوي في مقابل المجاز العقلي والحقيقة اللغوية في مقابل الحقيقة العقلية.

- فالحقيقة اللغوية هي ما تم التعرف عليه سابقا: الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح التخاطب.
- والحقيقة العقلية هي إسناد الفعل أو ما في معناه إلى ما هو له عند المتكلم في الظاهر أي إسناد الفعل أو ما فيه معناه وهو المصدر واسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل والظرف إلى ما هو له عند المتكلم فيما يظهر من ظاهر حاله، بألا ينصب قرينة على أنه غير ما هو له في اعتقاده، ومعنى كونه له أن حقه يسند إليه لأنه وصف له[1].
- والمجاز العقلي أو الحكمي: ضرب من أضرب التجوز مخالف للمجاز اللغوي الذي تذكر فيه الكلمة ولا يراد معناها، ولكن ما هو ردف للمعنى أو شبيه به، أي أن التجوز يكون في اللفظ نفسه، أما في العقلي فالكلمة تترك على ظاهرها ومعناها مقصود في نفسه، وإنما التجوز في حكم يجري عليها، وهذا المجاز مقابل في تعريفه للحقيقة العقلية فيكون هو: إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له في الظاهر من حال المتكلم لملابسة مع قرينة صارفة عن أن يكون الإسناد إلى ما هو له[2]، أي أنه يكون في الإسناد بين مسند ومسند إليه، وذلك بنسبة الشيء إلى غير ما هو له، وهو تجوز يمارسه الذهن ولا يكون إلا في المركب من الألفاظ. يقول السكاكي في تعريفه: "هو الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه، لضرب من التأويل إفادة للخلاف لا بواسطة وضع، كقولك: أنبت الربيع البقل، وشفى الطبيب المريض، وكسا الخليفة الكعبة، وهزم الأمير الجند، وبنى الوزير القصر..."[3]، وسماه عبد

(1) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص.97.
(2) المصدر نفسه، ص.98.
(3) السكاكي، مفتاح العلوم، ص.393.

القاهر الجرجاني: "المجاز الحكمي"، أي مجازا لا يكون في ذات الكلمة، ففي قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ﴾، ليس المجاز في لفظة "ربحت" نفسها ولكن في إسنادها إلى التجارة[1].

أما المجاز اللغوي ضربان: مفرد وهو الذي تناولناه في التعريف الاصطلاحي، والذي يقع عند استعمال الكلمة المفردة في غير معناها الذي وضعت له لوجود علاقة بين المعنيين مع قرينة تمنع من إرادة المعنى الأصلي كاستعمال اليد بمعنى الإنعام، أو بمعنى القوة والسلطان.

أما الضرب الثاني فهو المجاز المركب: وهو اللفظ المركب المستعمل قصدا وبالذات في غير المعنى الذي وضع له لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي[2]، ولا فرق بينه وبين الضرب الأول إلا أن المجاز المفرد يكون بالكلمة المفردة والمجاز المركب يكون باللفظ المركب.

والملاحظ في هذا المبحث المتعلق بالتقعيد للمجاز أنني اكتفيت بإيراد التعاريف والتقسيمات الأساسية دون الخوض في التفاصيل الدقيقة والاختلافات الواقعة فيها، وذلك لكون المجال لا يسمح بهذا من جهة، كما أن الغاية ليست إيراد التعاريف والتقسيمات إلا بالقدر الذي يتيح التعرف على تطور البحث المجازي، وكيف استقر ضمن علوم البلاغة في مرحلته التقعيدية وعلى أي صورة كان ذلك؟ وبأي بنية؟ لننتقل بعد ذلك لدراسة أسسه الأصولية وامتداداته البلاغية.

---

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، شرح وتعليق عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ط.1، 2004م، ص.208 ـ 209.

(2) مصطفى المراغي: علوم البلاغة، ص.265 .

- القزويني، الإيضاح،ج.1،ص.394.
- وانظر كذلك الإسنوي،نهاية السول في شرح منهاج الأصول، عالم الكتب تحقيق محمد بخيت المطيعي، ج.2، ص.163.

ب- أنواع المجاز:

يقسم المجاز بالنظر في نوع العلاقة الرابطة بين الاستعمال الحقيقي والاستعمال المجازي، هل هي مشابهة أم لا، إلى نوعين: الاستعارة إذا كانت العلاقة علاقة مشابهة أو المجاز المرسل إذا لم تكن كذلك:

1- الإستعارة:

- والتي تفيد لغة طلب شيء للانتفاع به زمنا ما دون مقابل.
- وفي الاصطلاح تفيد المجاز الذي تكون فيه العلاقة بين الاستعمال الأصلي والاستعمال المجازي أو بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي علاقة مشابهة.
- إذن فالاستعارة استعمال لفظ ما في غير ما وضع له في أصل الوضع لعلاقة مشابهة مع وجود قرينة صارفة عن إرادة المعنى اللغوي الأصلي.

ويلخص هذا قول عبد القاهر الجرجاني: "الاستعارة في الجملة أن يكون للفظ أصل في الوضع اللغوي معروف تدل الشواهد على أنه اختُص به حين وضع، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلا غير لازم فيكون هناك كالعارية"[(1)].

أما السكاكي، فلعلاقة المشابهة المؤسسة لهذا النوع من المجاز، يعرفها كما يلي: "الاستعارة أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به دالا على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به"[(2)].

ومن خلال هذه التعاريف يمكن استخلاص مميزات الاستعارة كالتالي:

- الاستعارة نوع من المجاز اللغوي تربط بين استعماله الأصلي واستعماله المجازي علاقة مشابهة.
- أنها في حقيقتها تشبيه حذف أحد طرفيه و أداة التشبيه ووجه الشبه.
- تطلق الاستعارة على استعمال اسم المشبه به في المشبه، فيسمى المشبه به مستعارا منه والمشبه مستعارا له، واللفظ مستعارا.

---

(1) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص.31.

(2) السكاكي، مفتاح العلوم، ص.369.

• ولابد لها من قرينة تمنع إرادة المعنى الحقيقي للفظ، وهذه القرينة قد تكون لفظية أو حالية.

أمثلة للإستعارة.

- في اللفظ المفرد: "أقبل الليث مدججا" حيث تمت استعارة "ليث" للدلالة على الفارس الشجاع.
- في اللفظ المركب: "أعط القوس باريها"، لفظ مركب استعير للدلالة على أنه ينبغي إسناد العمل لمن يحسنه و يتقنه لسابق خبرته به[1].

2- المجاز المرسل:

وهو نوع من المجاز تكون فيه العلاقة بين المعنى الأصلي للفظ والمعنى المجازي الذي استعمل اللفظ للدلالة به عليه أمرا غير المشابهة، أو قائما على التوسع في اللغة، ويعرفه الخطيب القزويني بأنه هو ما كانت العلاقة بين ما استعمل فيه وما وضع له ملابسة غير التشبيه[2].

ومثاله: استعمال لفظ اليد في معنى النعمة، لأن من شأنها أن تصدر عن هذه الجارحة ومنها تصل إلى المقصود بها، وهذا مجاز مرسل في اللفظ المفرد، للتعبير عن النعمة بمجاز هو اليد مع عدم وجود تشابه بينهما.

أما في اللفظ المركب فمثاله قول الشاعر:

وكم علمته نظم القوافي   فلما قال قافية هجاني

حيث نظم القوافي مجاز مرسل للدلالة على نظم الشعر[3].

(1) حبنكة الميداني، البلاغة العربية، ج.2، ص.235.

(2) الخطيب القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمان القزويني الخطيب، كتاب التلخيص، ضبطه وشرحه الأديب عبد الرحمان البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ص.295.

(3) بدوي طبانة، علم البيان، ص.153.

الفصل الثاني

المجاز وطرق استثمار الأساليب البلاغية في استخراج الأحكام الشرعية عند علماء أصول الفقه

المبحث الأول

أصول الفقه اتجاه علمي في البحث البلاغي

يمثل الفقه الإسلامي الجانب العملي من حياة المسلمين، فهو معني بإيجاد أجوبة وحلول لما يطرأ ويقع في حياة المسلم الفردية والجماعية، ومطالب بتحديد الحكم الشرعي لأفعال الناس، من إباحة وتحريم و كراهة...، والمكلف بهذا العمل الاستنباطي والاجتهادي هو الفقيه، والفقه هو ما يتحصل من علم خاص بالأحكام الشرعية عن طريق النظر في الدليل النصي أو الاستدلال به، أي العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وإسناد قيمة شرعية لقضية من القضايا التكليفية الفردية أو الجماعية[1].

ولكن ما أدلة هذه الأحكام؟ وكيف تستخرج؟ وكيف يتم الربط بين الحكم والدليل والإنطلاق من النص لاستخراج الحكم؟ وما هي القواعد والأصول الضابطة لذلك؟ أسئلة وغيرها لم تجد لها حلا وإجابة إلا في علم من أهم العلوم الشرعية لدقة منهجه وأهمية قواعده، وهو علم أصول الفقه، الذي هو: "العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه على وجه التحقيق"[2]، فهو يدرس أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية، وأقسامها، واختلاف مراتبها، وكيفية استخراج الأحكام منها، والقواعد الضابطة لذلك، والشروط العلمية والمنهجية المطلوب توفرها في المجتهد القائم على هذا العمل إلى غير ذلك من الضوابط والقواعد التي دقق فيها علماء أصول الفقه، والتي أفرزت ما سمي بالمنهجية الأصولية التي تفيد السبل النظرية والمسالك الإجرائية التي يسلكها الفقيه في ممارسته الفقهية للانتقال من الخطاب الشرعي باعتباره دليلا إلى الحكم الشرعي باعتباره مدلولا، أو فائدة شرعية تستفاد من هذا الخطاب الشرعي بطريقة أو بأخرى[3]. وهي نزعة موضوعية تستند

---

(1) الآمدي، سيف الدين أبوالحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مؤسسة الحلبي و شركاؤه، القاهرة، 1967م، ج.1، ص.8.

(2) سعد الدين التفتزاني، شرح التوضيح للتنقيح في أصول الفقه، ج.1، ص.21.

(3) حمو النقاري، المنهجية الأصولية، ص.7 ـ 8.

إدريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره المركز الثقافي العربي، ط.1، 1994م، المقدمة.

إلى أسس منهجية انطلقت مع الشافعي في رسالته واكتمل نضجها على أيـدي علمـاء القـرن الخامس الهجري، تطلع المسهمون فيها إلى تفسير النصوص الدينية لاستدرار المعاني الشرعية، مما جعل من علم أصول الفقه منهجا فكريا نظم طرق التفكير والاشتغال بالنص أو انطلاقـا من النص، كما نظم طريقة التفكير المنهجي والموضوعي في بعديه النظري والتطبيقي، وأسس نظريا وفكريا للعقل المسلم، "إن مهمة أصول الفقه هي التشريع للعقل، لـيس العقـل الفقهـي وحده، بل العقل العربي ذاته، كما تكون ومارس نشاطه داخل الثقافة العربيـة"[1]، والمنهجيـة الأصولية توخت في مسارها حـصر أهـم النظريـات التـشريعية وضـبط القواعـد والأصـول وربطها بالأدلة الإجمالية ليحكم بها على مختلف القضايا الجزئية، والتعامل مع الـنص لفهمـه واستخراج مطلوبه الذي هو الحكم الشرعي المراد من الخطاب، "إذ كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة، بل التفقه في المعبر عنه وما المـراد بـه"[2]، وهـذا يـستدعي الإلمام بعلمي الأصول والعربية، أي أصول الفقه، والعلوم المتعلقة باللغة العربية، وذلـك لأن النص القرآني والحديثي جاء وفق مقاصد العرب في مجـاري خطابهـا، وعاداتهـا في تـصريف أساليبها، وفهمه يستدعي الإلمام باللغة العربية ومعرفة أسـرارها وضـبط قواعـدها، لأن بهـا تفهم أصول الأحكام ويميز بين الحلال والحرام، والأصوليون كمهتمين بضبط قواعد استثمار الأحكام أولوا الأبحاث اللغوية والبلاغية اهتماما خاصا بتناول قضاياها بدقة منهجية وضبط علمي متميز، وعرفت هذه الأبحاث تطورا ملحوظا على أيديهم، كمـا قـال ابـن الـسبكي في إبهاجه أن "الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون ، فإن كلام العرب متسع جدا، والنظر فيه متشعب، فكتـب اللغـة تـضبط الألفـاظ ومعانيهـا الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتـاج إلى نظـر الأصـولي، واسـتقراء زائـد علـى اسـتقراء اللغوي"[3]، واعتنوا على وجه الخصوص بما أغفلـه اللغويـون والبلاغيـون، ومـا لـه ارتبـاط

(1) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص.100.

(2) أبو إسحق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق الشيخ عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ج.3، ص.410.

(3) علي بن عبد الكافي السبكي وولده عبد الوهاب السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج (للبيضاوي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1984م، ج.1، ص.7.

بكيفية الاستدلال بالخطاب، وما لم يكفي في إيضاحه وتقعيده منهجيا جهد وبحث غيرهم في اللغة والبلاغة[1].

ونظرا للقيمة التي بلغتها الأبحاث البلاغية واللغوية والنحوية عند علماء أصول الفقه، فإنه لا يمكننا تصفح أي كتاب من كتبهم سواء منها القديم أو الحديث دون الوقوف على مقدمات تأخذ حيزا مهما تتعلق بالأصول أو القواعد اللغوية، ويجد هذا تبريره في: تصورهم لموضوع علمهم ذاته. ذلك لأنه إذا كان علم أصول الفقه يدرس أساسا، وجوه دلالة الأدلة على الأحكام الشرعية، والأدلة هنا هي أساسا النصوص: القرآن والسنة ـ فإن الشاغل الأول والرئيسي لأصحاب هذا العلم سيكون بالضرورة، هو ضبط العلاقة بين اللفظ والمعنى في الخطاب الذي يتعاملون معه: الخطاب الشرعي، وبما أن هذا الخطاب قد ورد بلسان عربي فإن عملية الضبط ستمتد بالضرورة إلى هذا اللسان ككل[2].

وعرض هذه المادة المتعلقة بالأصول اللغوية انطبع بطابع التجريد والتنظير والتأسيس والتقعيد، وضم ما يتعلق بجانب البلاغة دون تخصيصه بالإسم، كالحديث عن المجاز والكناية كمباحث بلاغية ضمن أوجه الدلالة باللفظ، وهذه السمات نتجت عن الاتجاه العلمي والضبط المنهجي في البحث الأصولي، فهدف علماء أصول الفقه علمي صارم، أو بمعنى أدق تشريعي ديني لا يأبه بمظاهر الجمال الفني للعبارة، ولا يولي اهتماما لاستكشاف الأبعاد الفنية والجمالية للأساليب البلاغية، وهذه الروح العلمية التجريدية اهتمت بوضع الحدود والتقسيمات والقواعد، والاهتمام بالنص بالقدر الذي يعين على ذلك، وما نجده في الدراسات البلاغية المتأخرة من تجريد وتدقيق وتقعيد إنما كان نتيجة تأثره بمناهج الأصوليين ونقلهم عنهم، وأن أكثر رجال البلاغة أصوليون في الغالب، وهم يعتبرون المباحث البلاغية خير معين لهم في تحقيق غايتهم وهي وضع الأصول الفقهية[3].

---

(1) انظر ما كتبه عبد الحميد العلمي عن أوجه العلاقة الرابطة بين البحث الأصولي والبحث البلاغي واللغوي، وهي ثلاثة أشكال:
- موقف النقل والمجاراة. - موقف التنبيه والإضافات. - موقف الإنشاء والإبتداء.
مسالك الدلالة بين اللغويين والأصوليين، مطبعة أنفوبريت، فاس، ط.1، 2000م، ص. 7

(2) عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص. 48 ـ 49.

(3) مهدي صالح السامرائي : تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية ، ص: 55.

المبحث الثاني

السيمياء الأصولية ومنطق التأويل اللغوي

عرفنا إذن أن اشتغال الأصولي هو عمل تأصيلي منهجي، هدفه استثمار النص وتوظيفه لاستخراج الحكم الشرعي، وإعماله في حياة المسلم، أي الانتقال من دلالة الخطاب الشرعي اللفظية إلى التجسد في الحياة العملية السلوكية، وما يتطلبه ذلك من قواعد لتفسير هذا الخطاب معجمية وسياقية ودلالية وتداولية، الأمر إذن يتعلق بإطار منهجي يبتغي ضبط قواعد وأصول للانتقال من الخطاب الشرعي باعتباره دليلا إلى الحكم الشرعي باعتباره مدلولا، وهذا الأخير يمكن تقسيمه لنوعين:

- نوع أول: يستمد بشكل مباشر من نص أو من نسق من النصوص، بغية إسناد قيمة شرعية لفعل من أفعال المكلفين، وبالتالي يمكن أن نضع بجانب كل حكم من هذا النوع باعتباره فائدة شرعية، النص الشرعي الذي استفيد منه، باعتباره دليل الفائدة الشرعية.
- نوع ثاني: غير مباشر، وهو عبارة عن ملزومات للنوع الأول من القضايا الشرعية وتتعلق بالقيمة الشرعية لما سكت عنه المشرع، ولما استجد من وقائع وأفعال تستدعي تقويما شرعيا ملائما.

والقضايا الشرعية من النوع الأول هي المرتبطة بالنص بشكل أساسي، وحضوره بجانبها لا يعني وضوحه وانكشاف ستره، بل فقط احتلاله مرتبة من مراتب سلم الظهور والوضوح (البيان)، لأن الإضمار والطي صفة جوهرية من صفات اللغة العربية، وكشف ذلك وإيضاحه يتطلب بذل الجهد لفهم دلالة النص والكشف عن خباياه ليتحقق الإبلاغ والإفهام الذي هو مسعى كل خطاب، وهذا الجهد يقوم به الفقيه وفق قواعد معينة تضبط استفادة الأحكام الشرعية مباشرة من النص، وذلك بنظره في الأدلة التفصيلية (النصوص الشرعية) ليستفيد منها مدلولاتها (الأحكام الشرعية المباشرة)، وهذا الانتقال من الدليل إلى

المدلول مؤسس على قواعد يعمل الأصولي على بيانها والتصريح بها، وهو ما أطلق عليه أحد المفكرين المعاصرين "السيمياء الشرعية"[1]، معتبرا هذه القواعد الأصولية نظرية سيميائية قائمة الذات، وسماها آخر "سيمياء الأصول"، فإذا كانت السيمياء المعاصرة تضم ثلاثة أنواع: المبنى Syntaxe والمعنى Sémantique والبرغماتية Pragmatique فكذلك قواعد أصول الفقه تحتوي قواعد المبنى المتناولة لمبنى الألفاظ والعبارات التي تنتمي إلى اللغة المعيارية، أي اللغة الشرعية والأخلاقية التي تم ترتيبها في نسق معين، يتيح بواسطة القواعد استنباط أحكام فرعية من مبادئ أصلية، هي في حال الشرع قضايا الكتاب والسنة، وفي حال علم الأخلاق المبادئ السلوكية، ويحتوي علم الأصول كذلك قواعد تتعلق بالمعنى يضبط أوجه دلالة الألفاظ وينتقل من ضبطها إلى ضبط مدلولات الألفاظ المركبة، وهو في هذا لا ينطلق من تجميع المدلولات المفردة، كما في اللغة الرمزية، وإنما يعتمد نظرية في التفسير تأخذ بعين الاعتبار قواعد البلاغة والبيان على نحو ما فعل الأصوليون، ويحتوي علم الأصول كذلك قواعد البرغماتية، بتحديد الظروف والأحوال الجالية والتداولية، وضبط أسس العلاقة التواصلية بين المشرع والمكلف[2].

إذن يمكن القول أن التكليف الذي هو توجيه الخطاب من طرف المشرع في اتجاه المتلقي وفهم التكليف بفهم دلالته وإعادة إنشاء المؤول لخطاب الشرع (لإيصاله إلى المكلفين وفق ما يسهل عليهم فهمه على شكل قواعد فقهية وأحكام خاصة بنوازل معينة)، والعمل بمقتضى التكليف وذلك بتحقق غايته عمليا، هي ظواهر إبلاغية وتواصلية، تتم عبر لغة طبيعية هي اللغة العربية، لذا كان الإبلاغ والتواصل الشرعيان ينتميان إلى جنس أعم هو "الإبلاغ والتواصل اللغويان"، وهكذا فالخطاب الشرعي باعتباره خطابا طبيعيا يتصف بسمة "الإنفتاح" وهي احتمال اللفظ لوجهين دلاليين على الأقل، وهذا ما تضفيه الأساليب البلاغية وهو ليس منقصة بل مزية تعطيه قدرة أكثر على الإبلاغ والتوصيل....

---

(1) حمو النقاري، المنهجية الأصولية، وهو صاحب نظرية السيمياء الشرعية، ص.7 ـ 10.

(2) صاحب نظرية "سيمياء الأصول" هو د.عادل فاخوري في كتابه الرسالة الرمزية في أصول الفقه، دار الطليعة، بيروت، ط.2، 1990م.

والانفتاح سمة مفيدة في الخطاب، لكون ذلك يسهم في تكاثر دلالات النص بحيث: "يصبح كل لفظ من ألفاظه متعدد الدلالات Polysémique لأن إفاداته تتباين من بداية النص إلى نهايته، بحيث يمكن أن يترجم في موقعين مختلفين بترجمتين... (والترجمة هنا دلالة على تعدد دلالات اللفظ وتعدد تفاسيره)، ويمكن القول، أننا في مثل هذه الحالة من تعدد الدلالة، نكون أمام نص ينتج باستمرار قانونه الخاص Sous code، وفي كل حالة تصبح دلالات الألفاظ مجموع الإفادات التي أفادتها في الخطاب"(1)، أما عن الأساليب البلاغية المساهمة في هذا الانفتاح للخطاب إن على مستوى اللفظ المفرد أو المركب، فهي متعددة نذكر منها: الإجمال والخفاء، والتواطؤ، والاشتراك، والعموم والإطلاق، والحقيقة والمجاز، والكناية والتعريض، والتشبيه والاستعارة، والتقديم والتأخير، والحصر والاختصاص...، ولهذه الأساليب مستويان للدلالة: مستوى الإحالة Dénotation ومستوى الإيماء والتنبيه Connotation والتنبيه وهذا الانفتاح والتكوثر الخطابي المنبني على تعدد دلالات الألفاظ ينغلق بالفعل المعرفي الحاصر لهذا الإنفتاح، بجعل الخطاب يستقر في واحد من الاحتمالات الدلالية، وهكذا فتفسيره وتأويله إغلاق له إذا كان يحتمل وجوها دلالية متباينة، وفهمه إبقاء لوجه دلالي واحد، و إلغاء للوجوه الدلالية الأخرى(2).

وعلم أصول الفقه متعلق بالنص كمرجع أساس و كدليل يبنى عليه في استخراج الأحكام، يقول الغزالي: "وقد عرفت من هذا أن أدلة الأحكام الكتاب والسنة والإجماع، فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة وشروط صحتها ووجوه دلالتها على الأحكام هو العلم الذي يعبر عنه بأصول الفقه"(3).

يقول كذلك في اشتغال الأصولي: "إذا فهمت أن نظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية لم يخف عليك أن المقصود معرفة كيفية اقتباس

---

(1) النص أورده حمو النقاري في المنهجية الأصولية ص.29، مترجم عن كتاب:
Dubois, "la résolution des polysémies dans les textes écrits et structuration de l'énoncé", In Actes du 1er colloque international de linguistique appliquée Nancy 1996, pp.71 – 91

(2) حمو النقاري، المنهجية الأصولية، ص.22 ـ 29.

(3) الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، صححه وطبعه محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1993م، ص.6.

الأحكام من الأدلة؛ فوجب النظر في الأحكام، ثم في الأدلة وأقسامها، ثـم في كيفيـة اقتبـاس الأحكام من الأدلة ثم في صفات المقتبس...، فإن الأحكام ثمـرات، وكـل ثمـرة فلـها صـفة وحقيقة في نفسها ولها مثمر ومستثمر وطريق في الاستثمار[1].

ولتعلق فهم الأحكام و أدلتها بالنص أي بالعبارة فقد صار لزاما على الأصولي، أن يبحث في دلالات الألفاظ (دلالة اللفظ أو باللفظ) وهو ما سأتطرق إليه في المبحث المـوالي، وعن طريق مبحث الدلالات دخل الأصوليون إلى صلب البحث اللغوي والبلاغي، ولا نجد كتابا من كتب الأصول غيب البحث في مسائل الدلالة لكونها الرابط بـين الأصـول الفقهيـة والأساليب اللغوية والبلاغيـة، وهـي مـن جهـة أخـرى لا تغفـل الخـوض المباشر في هـذه الأساليب دراسة وتقعيدا.

وبهذا نجد الأصولي مضطرا لطرق باب الحقيقة والمجاز كواحد من هـذه الأسـاليب، فيبدأ بتحديد مفهوميهما وبيان أقسامهما ثم بيان أحكامهما، وبيان ما إذا كان المجاز موجـودا في اللغة أو غير موجود، وهذا ما سأعمل على إيضاح تفاصيله في المحاور المقبلة، مع الوقوف على الجوانب المنهجية والتأصيلية نظرا لطبيعة البحث الأصولي المتميز بـذلك، مـع التـذكير بأنني سقت بعضا من هذه القضايا في المباحـث الفارطـة كـالتعريف الاصـطلاحي واللغـوي للحقيقة والمجاز، ولن أعمل فيما سيأتي سوى على إظهـار الفـروق الجوهريـة و الإضـافات المنهجية التي أضافها علماء أصول الفقه....

---

(1) المرجع نفسه، ص: 7.

المبحث الثالث

الدلالة الأصولية والبحث المجازي

رأينا فيما سبق أن الغاية التي يستهدفها علم أصول الفقه هي: معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة التي في الخطاب، وهذا يستدعي ويستوجب المعرفة بهذا الخطاب من حيث مفهومه وأقسامه وأنواعه ومضمونه، والتعرف عليه كذلك تفصيليا من حيث عناصره اللغوية التي يتشكل منها، والعناصر غير اللغوية (المقاصد الشرعية)، المسهمة في عملية الفهم، ليتحقق للأصولي بهذا التعرف على الخطاب وعلى ما يحيط به مقصدَه ومبتغاه، الذي هو معرفة كيفية اقتباس الأحكام منه، والإحاطة بالمضامين والموضوع ضرورة علمية في الفهم الصحيح، إذ بها يكون المجتهد في اجتهاده على بصيرة من أمره، فهو على الأقل يستطيع تحديد مفهوم الحكم والغاية منه ومتعلقه، والضبط للعناصر اللغوية والبلاغية للخطاب إن على مستوى الألفاظ ودلالاتها أو على مستوى ما يحيط بها من محددات متحكمة في هذه الدلالات يكون خير معين للفقيه المجتهد على فهم الموضوع و المضامين الخطابية. ومن هنا برزت ضرورة الاهتمام بالعناصر اللغوية والبلاغية عند الأصولي، وتتبع كافة الأحوال والاعتبارات التي تعتري اللفظ، وهو يؤدي المعنى، وذلك من إفاداته الأولى عند الوضع إلى إفادته وهو يُستعمل عند المتكلم، وصولا إلى ما يفهمه السامع منه[1].

وهكذا فعلم أصول الفقه اهتم بضبط العلاقة بين اللفظ والمعنى في الخطاب الشرعي، وبما أن هذا الخطاب قد ورد بلسان عربي فإن عملية الضبط تلك ستمتد بالضرورة إلى هذا اللسان ككل، وأساس هذا الخطاب كما هو معلوم هو الكتاب والسنة، وهي عبارة عن أدلة نصية، أوجبت الاهتمام بوجوه دلالة الأدلة على الأحكام الشرعية، بضبطها وصياغتها اعتمادا على منهجية قوامها عملية استقرائية لأنواع العلاقات التي تقوم بين اللفظ والمعنى في الخطاب الشرعي البياني[2].

---

(1) إدريس حمادي، الخطاب الشرعي، ص.17 ـ 18.

(2) عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.48 ـ51.

والقواعد الأصولية المستخرجة في هذه العملية يتم الاستعانة بها في النظر في العلاقة الرابطة بين الكلمة وبين مدلولها الذي يختلف على حسب الوضع وعلى حسب الاستعمال، فالواضع يضع اللفظ لمعنى مطابق فتكون دلالته على هذا المعنى من باب الحقيقة، ولكن اللغة أضيق في مجالها اللفظي، من حقل المعاني التي ترد على الذهن (ذهن المتكلمين به)، مما يجعل الألفاظ في معناها الحقيقي قاصرة عن الوفاء بمطالب التعبير اللغوي، ومن هنا يصبح هذا الأخير بحاجة إلى تجاوز الحقيقة في استعمال اللفظ إلى المجاز[1].

وقد اتسع البحث الدلالي عند الأصوليين إلى حد يمكن القول معه أن ما ورد عند البلاغيين في موضوع الدلالات مستفاد من كتب الأصوليين، فهذا السكاكي (ت626هـ) يعرف البيان بأنه علم يعرف به إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه[2]. ويدرك إلى جانب شيخ البلاغيين عبد القاهر الجرجاني، أن المعاني ليست في رتبة واحدة، فهناك المعنى القريب، الذي نصل إليه بالدلالة الوضعية المجردة، وهناك المعنى الذي يتطلب الغوص في عمق المعنى الأول والقريب الذي يقتضيه الوضع اللغوي كما هو الحال في المجازات والكنايات، يقول الجرجاني: "وإذ قد عرفت هذه الجملة، فها هنا عبارة مختصرة وهي أن تقول: المعنى ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى: أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر"[3].

ولم تكن محاولات البلاغيين في ميدان الدلالة إلا تنظيما وتقعيدا لما أثراه وأنضجه الأصوليون من قبلهم، فهاهم يضمنون كتبهم بأن الدلالة اللفظية ثلاثة أنواع: دلالة المطابقة ودلالة التضمن ودلالة الالتزام، وهو ما شرحه الغزالي من قبل، حيث يقول في المستصفى: "إن دلالة اللفظ على المعنى تنحصر في ثلاثة أوجه وهي المطابقة والتضمن والالتزام، فإن

---

(1) تمام حسان، اللغة العربية، معناها ومبناها، ص.19.

(2) السكاكي، مفتاح العلوم، ص.162.

(3) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص.193.

البيت يدل على معنى البيت بطريق المطابقة، ويدل على السقف وحده بطريق التضمن... وأما طريق الالتزام فهو كدلالة لفظ السقف على الحائط، فإنه غير موضوع للحائط"[1].

كما أن الأصوليين غاصوا في قضايا دقيقة في مبحث الدلالة منذ البدايات الأولى إلى عصور النضج مع الغزالي والآمدي في القرنين الخامس والسادس الهجريين، وهذا ما سأحاول الوقوف عليه في هذا المبحث، فعلماء أصول الفقه درسوا الدلالة وفق ما يحتاجون إليه في فنهم بإضفاء طابع الخصوصية عليها، "والقول بالخصوصية هو من لازم الحيثية، ووجه الحيثية في مباحث الألفاظ قائم على توخي المطالب الخبرية التي يتوصل بصحيح النظر فيها إلى الأحكام الشرعية، بعيدين عن تصوير المتأدبين و تشبيه البيانيين وإجراء النحويين، لذا تخلوا في عملهم عما لا يناسب معنى الدلالة عندهم، وقدموا بدائل جلت مناهج الإستدلال بالخطاب في عملهم"[2].

فماذا قالوا إذن عن اللفظ؟ وعن المعنى؟ وعن الدلالة؟ أسئلة نجيب عنها من خلال ما توسع فيه الأصوليون، وقد انتقيت منه ما يتعلق بموضوعنا، متجنبا الخوض في التفاصيل، إلا ما كانت فيه فائدة، وإضافة لما نحن بصدد دراسته.

فاللفظ في اللغة مصدر بمعنى الرمي والطرح، وهو ما صدر من الفم حرفا واحدا أو أكثر، وهو عند الأصوليين وسيلة للفهم وأداة للدلالة بناء على أن المقصود من الخطاب ليس التفقه في العبارة بل البحث في المراد منها (المعنى المدلول).

وهو عندهم بمعنى الكلمة الواحدة والكلام المركب على السواء، إذ لا فرق بينهما، فكل واحد منهما يتناول المفرد والمركب، خلافا للنحويين حيث الكلمة هي اللفظ المفرد والكلام هو الجملة المفيدة[3].

والأصوليون تناولوا في مقدماتهم اللغوية صلة اللفظ بالمعنى، وبحثوا في حقيقة المعنى الذي وضع اللفظ له متسائلين عن هذه العلاقة فيما يلي:

---

(1) الغزالي، المستصفى، ص.25.

(2) عبد الحميد العلمي، مسالك الدلالة، ص.13.

(3) المرجع نفسه، ص.14.

1. هل هي علاقة ذهنية؟ أي هل اللفظ يفيد المعنى المرتسم في الذهن؟ انطلاقا من أن علاقة السببية بين تصور اللفظ وتصور المعنى مجالها الذهن؟
2. أم هي علاقة خارجية؟ أي هل يتم صياغة اللفظ انطلاقا مما توحي به معطيات المحيط الخارجي؟
3. أم هي علاقة ذاتية؟ أي أن إفادة اللفظ للمعنى من حيث هو، حيث علاقة اللفظ بالمعنى نابعة من طبيعة اللفظ ذاته من غير أن تكتسب من أي مصدر أو سبب خارجي؟

فالرازي ذهب إلى أن الألفاظ تدل على ما في الأذهان لا على ما في الأعيان، لأنها تدل على المعاني وهذه أمور ذهنية، فلو رأى الرائي جسما بعيدا وظنه صخرة، قال إنه صخرة، فإذا قرب منه وظنه أنه طيرا قال إنه طير، فإذا ازداد القرب علم أنه إنسان فقال إنه إنسان، فاختلاف الأسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على أن مدلول الألفاظ هو الصور الذهنية لا الأعيان الخارجية[1].

وهناك اتجاه آخر ذهب إلى أن المعنى للصورة الخارجية، وردوا على الرازي بأن هذا الاختلاف إنما هو لاعتقاد أنها في الخارج كذلك، لا بمجرد اختلافها في الذهن.

وذهب اتجاه آخر إلى أن موضوع المعنى من حيث هو من غير تقيد بخارجي أو ذهني واستعمالهما في أيهما كان استعمالا حقيقيا[2].

ومن خلال الحديث عن الصلة بين اللفظ والمعنى التي أظهرت قدرة المنهج الأصولي على استيعاب المسائل اللغوية وكشف دقائقها، انتقل الأصوليون إلى استقراء مواطن الدلالة خاصة منها الدلالة اللفظية متتبعين أشكالها ومسالكها.

---

(1) محمد فخر الدين الرازي، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتح الغيب، دار الفكر، 1990م، ج.1، ص.31.

(2) عبد الحميد العلمي، نفس المرجع، ص.18.

فالدلالة في مفهومها العام هي كون الشيء بحال يلزم من العلم به العلم بشيء آخر[1]، أو هي فهم أمر من أمر، والأمر الأول يسمى دالا والثاني يسمى مدلولا، وهي إما لفظية أو غير لفظية، فغير اللفظية كدلالة الإشارة بالرأس على القبول أو الرفض، واللفظية: هي دلالة اللفظ على معنى معين يحصل لدى السامع عند سماعه له، وحقيقة الدلالة هنا لا تتحقق إلا بفهم وإدراك من المتلقي، حيث تدور الدلالة مع وجود الفهم وجودا وعدما، وهذا اتجاه الأصوليين في فهم الدلالة، بينما هي عند المناطقة هي دلالة اللفظ على معنى معين سواء حصل إدراك من السامع أو لم يحصل، بحيث يمتنع انفكاك العلم بالمدلول عن العلم بالدال حالة تحقق العلم به.

وللتقريب بين اتجاه الأصوليين واتجاه المناطقة في تناول الدلالة يمكن القول أن الدلالة اللفظية هي نسبة مخصوصة بين الدال والمدلول بعد العلم بالوضع، فإذا نسبت إلى اللفظ كانت صفة له، وإذا نسبت إلى المعنى كانت صفة لفهم السامع[2]. وجاء في نهاية السول أن مفهوم الدلالة: "كون اللفظ إذا أطلق فهم المعنى من كان عالما بالوضع، وإن شئت قلت: فهم السامع من الكلام تمام مسماه أو جزأه أو لازمه..."[3].

وهناك اتجاه آخر في تعريف الدلالة اللفظية، إذ يربطها بقصد المتكلم إفهام السامع، ولم يربطها بدلالة اللفظ على معناه، وما يفهم السامع فقط، أي أن دلالات الألفاظ تابعة لإرادة المتكلم وقصده فما يفهم من غير قصد من المتكلم لا يكون مدلولا للفظ[4]. فلا يكون المنطوق به كلاما حقا حتى تحصل من الناطق إرادة إفهام الغير، وما لم تحصل منه هذه الإرادة فلا يمكن أن يعد متكلما حقا حتى ولو صادف ما تلفظ به فهما ممن التقطه[5].

---

(1) التهانوي، محمد علي بن علي، كتاب كشاف اصطلاحات الفنون، دار صادر، بيروت، ج.2، ص.487. وجاء في كتاب نهاية السول أن الدلالة هي: كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر، ج.2، ص.30.

(2) عبد الحميد العلمي، مسالك الدلالة، ص.25 - 26.

(3) الأسنوي، نهاية السول، ج.2، ص.31 - 32.

(4) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج.2، ص.16.

(5) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص.214.

وللإشارة فإن الدلالة اللفظية اللغوية ضربان: دلالة اللفظ ودلالة باللفظ، الأولى دلالة اللفظ فيه على أصل الوضع اللغوي، والثانية دلالته عند استعماله والاستعانة والتوسل به، والفرق بين الدلالتين حصره الإسنوي في خمسة أوجه:

1. المحل: فمحل دلالة اللفظ القلب ومحل الدلالة باللفظ اللسان.
2. الموصوف: فدلالة اللفظ صفة للسامع والدلالة باللفظ صفة للمتكلم.
3. السببية: فالدلالة باللفظ سبب، ودلالة اللفظ مسبب عنها.
4. الوجود: فكلما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ بخلاف العكس.
5. الأنواع: فدلالة اللفظ ثلاثة أنواع: المطابقة والتضمن والإلتزام. والدلالة باللفظ نوعان: الحقيقة والمجاز[1]

ولنلاحظ هنا كيف تدرج بنا القول من الحديث عن اهتمام الأصوليين بضبط العلاقة بين اللفظ والمعنى إلى الحديث عن الدلالة ثم الحديث عن الحقيقة والمجاز كمباحث بلاغية تدخل في إطار الدلالة باللفظ. وأسوق هنا أهم التقسيمات لمبحث الدلالة عند الأصوليين قبل الانتقال إلى ما يخصنا وهو النوع المتعلق بالاستعمال، فهم قد قسموا اللفظ باعتبار دلالته على المعنى إلى أربعة أنواع:

- القسم الأول: اللفظ باعتبار المعنى الذي وضع له أصلا (أو عناصر الخطاب بحسب الوضع)، وفيه ثلاثة أقسام:
  - الخاص: وهو ما وضع لواحد مفرد، سواء كان واحدا بالشخص كزيد أو بالنوع كإنسان أو بالجنس كحيوان.
  - العام: وهو اللفظ الدال على أكثر من واحد، أو الدال على أفراد كثيرين سواء بلفظه مثل "رجال" أو بمعناه مثل "قوم".

(1) الأسنوي، نهاية السول، ج.2، ص.38.

- المشترك: وهو اللفظ الدال بالوضع اللغوي الأصلي على معنيين أو أكثر بطريق البدل من غير ترجيح لمدلول على آخر[1].

- القسم الثاني: اللفظ باعتبار المعنى الذي استعمل فيه (أو عناصر الخطاب بحسب المتكلم). وفيه نوعان: الحقيقة والمجاز، وهما نموذجا دراستنا في البحث البلاغي عند علماء أصول الفقه، فلندع باقي المباحث السابقة منها واللاحق تنير لنا الطريق فيهما.

- القسم الثالث: اللفظ باعتبار درجة وضوح معناه (أو عناصر الخطاب بحسب السامع):

فإن كان المعنى واضحا ففيه أربعة أنواع هي:

- الظاهر: والمراد به أن يكون النظم ظاهر المراد للسامع، من غير أن يقرن بقصد المتكلم.
- النص: المراد به أن يكون النظم ظاهر المراد للسامع، ومقرونا بقصد المتكلم، محتملا للتخصيص والتأويل.
- المفسر: المراد به أن يكون النظم ظاهر المراد للسامع، ومقرونا بقصد المتكلم، غير محتمل للتخصيص والتأويل، قابل للنسخ.
- المحكم: المراد به أن يكون النظم ظاهر المراد للسامع، مقرونا بقصد المتكلم، غير محتمل للتخصيص والتأويل، وغير قابل للنسخ[2].

أما إذا كان المعنى غير واضح ففيه أربعة أنواع كذلك:

- المتشابه: وهو ما خفيت دلالته و تعذرت معرفة المقصود منه.

---

(1) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج.2، ص.181 ـ 184.
أبو الحسين البصري، محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي، كتاب المعتمد في أصول الفقه، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه محمد حمد الله بتعاون مع محمد بكر وحسن حنفي، دار الفكر، 1964م، ج.1، ص.201 ـ 206 وص.251.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول ص.302 فما فوق.
عبد الوهاب خلاف، علم اصول الفقه، دار الفكر العربي، 1999م، ص.152 - 160.

- المشكل: وهو ما التبس معناه بمعنى لفظ آخر وأكثر بسبب اشتراكهما في الدلالة، حقيقة أو مجازا، كلفظ القرء الدال على الحيض والطهر في آن واحد.
- المجمل: وهو ما خفي معناه ولا سبيل لمعرفته إلا ببيان الشارع، فإن بينه ألتحق بالمفسر، وإلا بقي كذلك وأصبح موضوعا لاجتهاد الفقهاء.
- الخفي: وهو ما كان معناه ظاهرا في نفسه، ولكن تربطه بلفظ آخر مشابهة في المعنى[1].

القسم الرابع: اللفظ باعتبار طريق دلالته على المعنى المراد منه (أو طرق الوقوف على أحكام النظم)، وفيه أربعة أنواع:

- دلالة العبارة: وهو الكلام الذي يستدل به في إثبات الحكم بالنظم، بشرط أن يكون النظم مسوقا له أي للحكم، أي دلالة اللفظ على المعنى المقصود أصالة أو تبعا.
- دلالة الإشارة: وهو الكلام الذي يستدل به في إثبات الحكم بالنظم، بشرط أن لا يكون النظم مسوقا له، ويكون مدلول اللفظ غير مقصود المتكلم من السياق.
- دلالة النص: أو فحوى الخطاب أو لحن الخطاب...، وهو ما كان مفهوما لغة، وما فُهم من اللفظ في غير محل النطق، بحيث يتم التعدي من المنطوق به إلى المسكوت عنه لاشتراكهما في وصف يفهم منه أنه هو علة الحكم.
- دلالة الإقتضاء: وهو ما كان المدلول فيه مضمرا، بحيث يدل اللفظ على مسكوت عنه يتوقف صدق الكلام على تقديره[2].

---

(1) عبد الوهاب خلاف، علم اصول الفقه، ص. 160 – 167.
محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.55.

(2) السامرائي، تأثير التفكير الديني، في البلاغة العربية، ص.42 – 43.
عبد الوهاب خلاف، المرجع السابق، ص.136– 144.

وهذه الإطلالة المقتضبة على مباحث الدلالة عند الأصوليين تظهر لنا بجلاء العناية التي أولاها هؤلاء للبحث اللغوي والبلاغي، بحيث شكلت مباحث الدلالة العمود الفقري لعلم أصول الفقه، وهم قد فاقوا في دراستها وبحثها وتقعيدها اللغويين والبلاغيين أنفسهم.

ونلاحظ هنا كيف تناول الأصوليون البحث البلاغي في أهم عناصره: الحقيقة والمجاز (بمفهومه الشامل لكل أساليب التجوز الكلامي)، في عز مناقشاتهم لمبحث الدلالة وضبطهم للعلاقة الرابطة بين اللفظ والمعنى من أجل التوصل لمبتغاهم المتمثل في ضبط القواعد والمناهج لاستثمار النص واستخراج الأحكام الشرعية منه، لتنظيم أفعال المكلفين وفق شرع الله.

وقبل الانتقال إلى المبحث الموالي: أشير إلى قاعدتين أساسيتين أطرتا البحث الأصولي في ضبط قواعد الانتقال من اللفظ إلى المعنى، على اعتبار أن الأصوليين يقرون بإمكانية التحول الدلالي في الألفاظ، ونراهم يتحدثون عن الوضع والحمل والاستعمال، واستدلوا على هذا التحول بأن: "كون الإسم إسما للمعنى غير واجب له، وإنما هو تابع للاختيار بدلالة انتفاء الاسم عن المعنى قبل المواضعة، وأنه كان يجوز أن يسمى المعنى بغير ما سمي به، نحو أن يسمى البياض سوادا إلى غير ذلك، فإذا كان كذلك، جاز أن يختار مختار سلب الإسم عن معناه ونقله إلى غيره"[1].

ومن هنا الحديث عن القاعدتين المشار إليهم آنفا:

- القاعدة الأولى: تمييز الأصوليين في باب الحقيقة بين اللغوية والشرعية والعرفية الخاصة والعامة، وكذلك المجاز، (وقد تم تفصيل ذلك سابقا)، وبنوا استدلالهم على أن الخطاب، يجب حمله على المعنى الشرعي ثم العرفي ثم المعنى اللغوي الحقيقي ثم المجازي، يقول الرازي في محصوله: "ثم إن المجاز إما أن يكون واحدا أو أكثر، فإن كان واحدا حمل عليه من غير افتقار إلى دلالة أخرى صونا للكلام من الإلغاء، وإن كان أكثر من واحد، فإما أن يدل دليل في واحد معين على أنه مراد، أو على أنه ليس بمراد، أو لا يدل الدليل في واحد معين لا بكونه مرادا ولا بكونه غير مراد، فإن دل

(1) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ص.24.

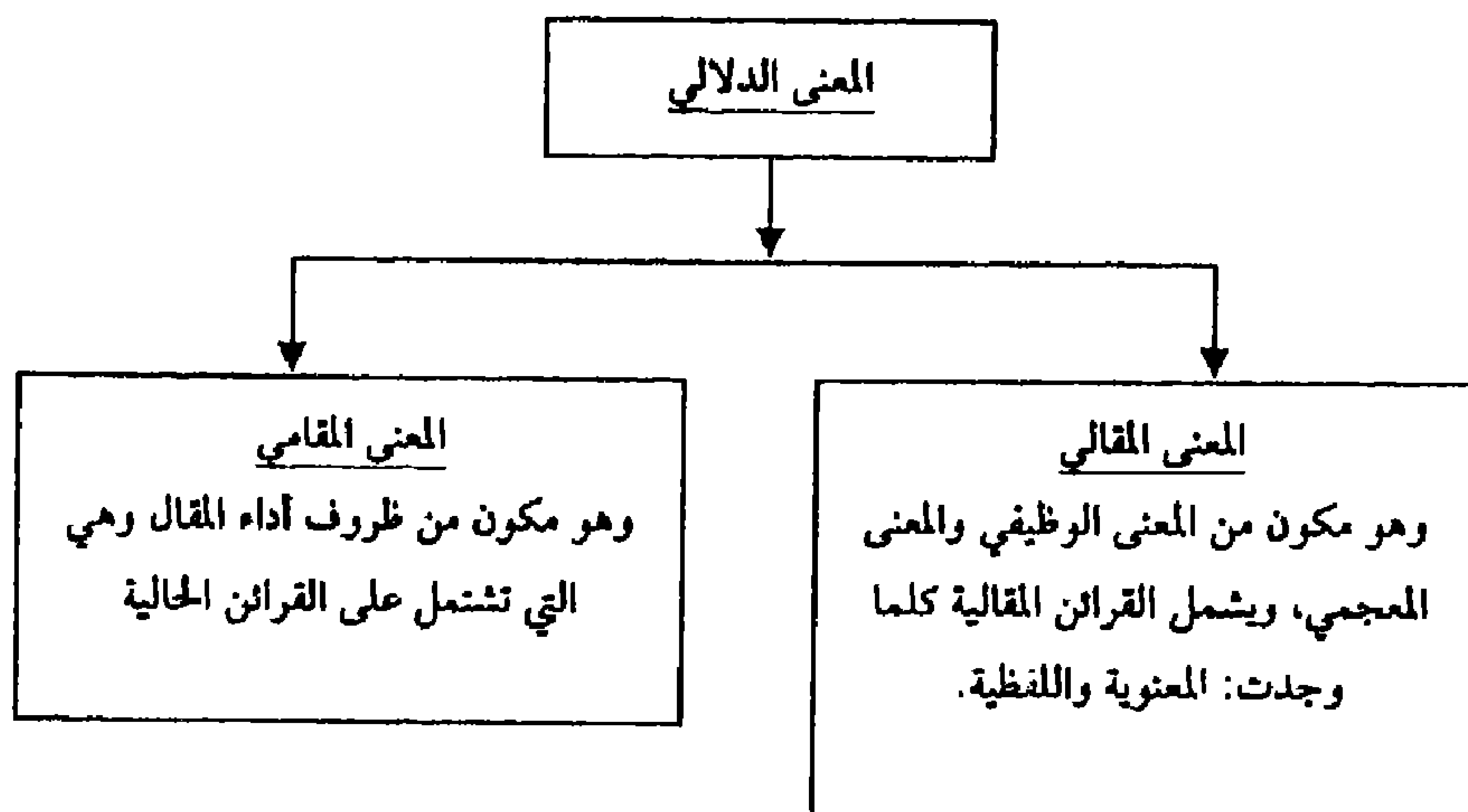
الدليل على أنه مراد، قضي به، وإن دل الدليل على أنه غير مراد فإن لم يبق إلا وجه واحد حمل عليه[1].

القاعدة الثانية: مراعاة السياق والمقام في الانتقال من اللفظ إلى المعنى، إذ ينبغي للمنتقل الإلمام بعناصر التواصل الشرعي (خاصة المجتهد المشتغل على النص لاستخراج الحكم)، وهذه العناصر هي: سياق الخطاب، وحال المخاطِب ومقام المخاطَب، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين أي حسب مقتضيات الأحوال، وهذا هو المقام، أما عن السياق، جاء في كتاب بدائع الفوائد أن "السياق يرشد إلى تبيين المجمل وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته"[2]، إذ مقال النص أو معناه الظاهر فارغ المحتوى وغير مفيد الإفادة الصحيحة للمعنى ما لم يعبر عن سياقه الداخلي ومقامه الاجتماعي ومحتواه التاريخي المرتبط بالزمان والمكان، لأنه منعزل عن كل ما يحيط بالنص من القرائن الحالية، التي تشبه ما يسمونه في المرافعات Circunstancial évidence، وهي القرائن ذات الفائدة الكبرى في تحديد المعنى، التي تنتقل بالمعنى من القانون إلى روح القانون، والفرق شاسع بين الإثنين، وهذا ما فعله الأصوليون بعدم اكتفائهم بمعنى "المقال"، بل غاصوا وراء المراد الحقيقي للمشرع وهو معنى "المقام"، إذ الربط بين الإثنين ضروري لاكتمال الفهم، والشكل التالي يوضح مساهمتهما في اكتمال المعنى الدلالي[3]:

(1) فخر الدين الرازي، المحصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1988م، ج.1، ص.180.

(2) ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، صححه وعلق عليه للمرة الأولى إدارة الطباعة المنيرية، لصاحبها ومديرها محمد منير أغا الدمشقي، ج.4، ص.9.

(3) تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص.337 – 339.



والأصوليون يشترطون على من يتصدى لاستخراج الأحكام من النصوص الشرعية شروطا تتعلق بمقام الفهم حتى يتم استخراج الحكم بشكل سليم منها:

- عدم إغفال تفسير النصوص بعضها ببعض.
- عدم إغفال السنة في تفسير النص القرآني.
- معرفة أسباب النزول بالنسبة لآيات القرآن.
- معرفة ظروف التشريع زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وزمن الصحابة رضوان الله عليهم.
- معرفة النظم الاجتماعية عند العرب.

وهي عناصر متعلقة في جلها بمقام التخاطب، لا ينبغي إغفالها في تفسير النصوص ومحاولة فهمها واستخراج معاني ألفاظها المفردة منها والمنظومة (المركبة).

والمقام عند الأصوليين يأخذ بعين الاعتبار حال المخاطبين المعنيين بالخطاب، وكذا العلاقات الاجتماعية والظروف المختلفة، في نطاق الزمان والمكان، وهو بهذا المعنى يتميز بالتغير والدينامية، مما يعطي حيوية للخطاب مستمدة من المقام، بخلاف المقام عند البلاغيين، الذين نظروا إليه كحال ثابتة State، وجعلوا البلاغة هي مراعاة مقتضى الحال[1]، وهذا يدل على نضج وتميز الإسهام الأصولي في البحث البلاغي العربي.

---

(1) المرجع نفسه، ص.348-351.

والأصوليون جعلوا الأصل في فهم المقال دلالة اللفظ المركب في حين جعلوا من دلالة المفرد فرعا، أو أصلية مبحث دلالة القول وفرعية مبحث دلالة المفرد، إذ لا يشكل تحديد مفردات القول الشرط الضروري والكافي في تحديد دلالة القول بل لابد من:

1. اعتبار القول في كليته.
2. اعتبار المجال التداولي (عادة المتكلم، قصده، معرفة السامع بعادة المتكلم...) أو المقام التخاطبي الذي تحقق فيه القول.
3. اعتبار تعلق دلالة مفردات القول بالاعتبارين السابقين[1]، وهو ما عبرت عنه سابقا باعتبار المقال والمقام في فهم الخطاب الشرعي.

وهذا نص للغزالي يظهر تألق الأصوليين البين في دراسة الألفاظ بأبعادها الدلالية والسياقية: "اعلم أن المركب من الاسم والفعل والحرف تركيبا مفيدا ينقسم إلى: مستقل بالإفادة من كل وجه - نص- وإلى ما لا يستقل بالإفادة إلا بقرينة - مجاز وظاهر - (والقرينة قد تكون مقامية أو مقالية)، وإلى ما يستقل بالإفادة من وجه دون وجه - مجمل -"[2].

وهم بهذا الاعتبار (أولوية المركب على المفرد من اللفظ)، تميزوا عن البلاغيين الذين جعلوا من علم البيان المعبر عن أوجه الدلالات المفيدة للمعنى، ينصب على اللفظ المفرد، وعلم البيان عندهم يهتم بالخصوص بالدلالات الإستعمالية للكلمة (حسب تقسيم الأصوليين) من مجاز وكناية وتشبيه... وهي لا تكون في اللفظ المفرد، بل أغلب المجازات في الخطاب الشرعي كائنة في اللفظ المركب، وهذا ما دفع بأحد الباحثين المعاصرين إلى القول بأن علم البيان يصلح أساسا نظريا لتأسيس علم معجم عربي (علم يهتم بدراسة المعجم نظريا وعمليا) وهو الدكتور تمام حسان الذي يقول: "وأما علم البيان فأكثر صلة بالدراسة المعجمية منه بالقواعد التي تبحث في المعاني الوظيفية، فمجال علم البيان كمجال المعاجم هو النظر في العلاقة بين الكلمة وبين مدلولها... ومن هنا يصبح علم البيان في إطار الثقافة

---

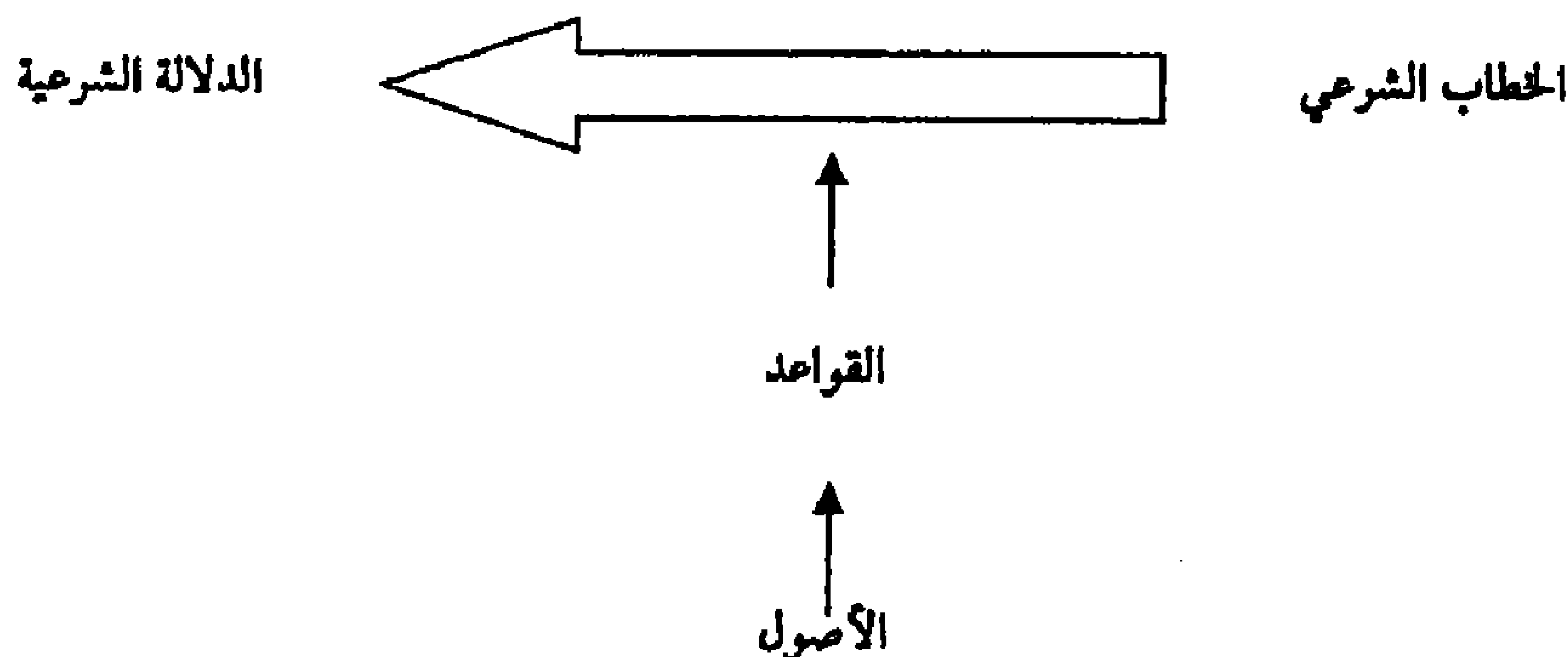
(1) حمو النقاري، المنهجية الأصولية، ص.113.

(2) الغزالي، المستصفى، ص.184.

العربية هو النظرية الوحيدة التي تصلح نواة لغرس علم جديد في تربة هذه الثقافة علم المعجم Lexicology "[1].

وبإجالة الفكر وتدقيق النظر فيما أضافه الأصوليون للبحث البلاغي، نجدهم قد شاركوا البلاغيين في التعريف بالقضايا وفي عرض الآراء (إذ أن التعاريف اللغوية والإصطلاحية المتعلقة بالحقيقة والمجاز نجدها حاضرة في أغلب مصنفاتهم)، إلا أنهم يتفردون ويتميزون بما يتطلبه المقام من وجه الدلالة على الأحكام، وبما تمليه عليهم طبيعة البحث الاستثماري للنصوص الهادف لإعمالها وتحويلها إلى سلوكات عملية مضبوطة ومنضبطة لقواعد أخلاقية وسلوكية وأخرى قضائية وزجرية. ومثال ذلك سيرهم بالحقيقة والمجاز في مسارات بعيدة كل البعد عن المميزات الفنية والجمالية التي اهتم بها الشعراء والبلاغيون في دراسة أساليب المجاز في اللغة العربية.

وهكذا فمبحث الدلالة عند الأصوليين بشتى أنواعها، وفي بعدها الاستعمالي على وجه الخصوص قد اتخذ طابعا متميزا له قواعده وأصوله الضابطة لعملية الفهم الصحيح: أي فهم الخطاب الشرعي وتحصيل واستنتاج دلالته الشرعية، ولكي يكون هذا الفهم مشروعا لا بد له من احترام هذه القواعد الضامنة لمشروعيته، ولكي تكون هذه القواعد بدورها مقبولة ومحترمة لا بد له من تبرير وتنظير وتأصيل، فتكتمل بذلك عملية الفهم الشرعي التي تبين هذه الخطاطة بنيتها[2]:



---

(1) تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص.19 و319.

(2) حمو النقاري، المنهجية الأصولية، ص.86.

وهذه القواعد المنهجية التي وقفنا عليها في عملية الانتقال من النص الشرعي إلى دلالته سواء المتعلقة منها بالمقام أو بالمقال أو بالسياق، ستسهم بشكل كبير في ضبط عملية الانتقال من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، لتحقيق عنصر الفهم للنص المستعمل للأساليب المجازية، هذا الانتقال الذي أطلق عليه اسم التأويل المجازي، والذي سأقف على بنيته المنهجية في الفصل الثاني من الباب الثاني.

الباب الثاني

أسس المنهجية الأصولية في البحث المجازي

الفصل الأول

التقعيد المنهجي للحقيقة والمجاز عند علماء أصول الفقه

الفصل الأول

التقعيد المنهجي للحقيقة وا لمجاز عند علماء أصول الفقه

إن الحديث هنا سيتركز بشكل خاص، على ما قدمه علماء أصول الفقه للبحث المجازي، في إطار تأصيلهم اللغوي، واهتمامهم بدراسة الألفاظ ومعانيها، وأوجه الدلالات، وطرق استثمار القواعد اللغوية والبلاغية في استخراج الأحكام الشرعية. وبتتبع كتب الأصوليين والفقهاء، نجد ما قيل في الموضوع كثير وكثير جدا، لا يسعنا مجال البحث للتطرق إليه بكليته، ويحسن بنا ذلك، لكون الاهتمام منصب في هذه الدراسة على تبيان القواعد المنهجية والإضافات النوعية التي ساهم بها علماء أصول الفقه في البحث البلاغي عامة والحقيقة والمجاز بشكل خاص.

وإذا كنت قد أسلفت الحديث بشكل محدد ودقيق ومختصر، عن تعريف الحقيقة والمجاز وأقسامهما وأنواعهما، فإنني سأركز هنا لا على العرض للتعاريف والحدود والتقسيمات، وإنما على الجوانب المنهجية والتأصيلية في عمل الأصولي في إطار اشتغاله على الحقيقة والمجاز، كفروع للبحث البلاغي، أي سيكون التناول هنا استكشافيا تحليليا لأوجه ومظاهر المنهجية الأصولية، في دراسة الأساليب البلاغية، ولتسهيل الدراسة اخترت نماذج من الاجتهادات والنظريات المتداولة عند علماء أصول الفقه، وعملت على تحليلها بشكل مفصل.

والأصوليون نحوا في تعاريفهم وتقسيماتهم للحقيقة والمجاز إلى ما يجلي طبيعة البيان في بعده الدلالي، الذي يتوخى المطالب الخبرية من دوالها الشرعية، فقسموها إلى فروع وأقسام، وبينوا أولويات ومراتب الإعمال فيهما، كما أثاروا إمكان الجمع بينهما وما ينبني على ذلك من أحكام شرعية. وطرق باب هذين المبحثين البلاغيين أمر ضروري للأصولي والفقيه، لأنه سبيل لضبط الأحكام الشرعية، إذ جزء هام من الخطاب الشرعي لا يحمل على ظاهره.

المبحث الأول

منهجية الأصوليين في تقسيمات الحقيقة وا لمجاز

إن التدقيق في دراسة الخطاب الشرعي لدى الأصوليين خلص بهم إلى تقسيم معانيه إلى:

- معاني لغوية: حيث جل ألفاظه مستعملة في معانيها اللغوية وجارية على قوانين اللسان العربي الوضعية والإستعمالية والدلالية.
- معاني شرعية: حيث أن الشريعة هي أحكام أو مقاصد لهذه الأحكام، وهي ما يحاول الأصولي الوقوف عليه من خلال استخراجه للمعاني أو العلل الشرعية الدالين على الأحكام والمقاصد[1].

وفهم المعاني اللغوية هو السبيل لفهم المعاني الشرعية، لذا فالأصولي يراعي الجانبين في الدلالة، والمعاني اللغوية في الخطاب تتعدد أشكالها وأنواعها.

فهي معاني لغوية عامة، على حسب طريقة ورودها، فقد ترد على شكل إنشاء، والذي يتردد بين الأمر والنهي، وهما أهم الأقسام قيمة ومكانة، حيث يقول الإمام السرخسي في أصوله: "فأحق ما يبدأ به في البيان الأمر والنهي لأن معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الأحكام ويتميز الحلال من الحرام"[2]. وقد ترد المعاني اللغوية في صيغة الخبر، والخطاب الخبري إما أن يكون المحكوم به فيه هو نفس الحكم الشرعي، وهنا يحمل على حقيقته، كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [3] وقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ

---

(1) إدريس حمادي، المنهج الأصولي في فقه الخطاب، المركز الثقافي العربي، ط.1، 1998م، ص.34-56.

(2) السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة، 1973م، ج.1، ص.11.

(3) سورة البقرة، آية 182.

﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[1]. ومثل هذا الوجه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير أن يُجعل مجازا عن الإنشاء، أما الوجه الآخر من الخطاب الخبري فلا يكون كذلك، حيث إفادته للحكم الشرعي، أن يُجعل الإثبات مجازا عن الأمر، والنفي مجازا عن النهي، فتكون إفادة الحكم بأبلغ وجه، مثل قوله تعالى في الآية: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[2]. التي تفيد: ليرضعن أولادهن، أي الأمر بالإرضاع، والداعي لقول الأصوليين بهذا: هو أن الشارع إذا حكم بثبوت الشيء، ولم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع، وكذبه محال، وهو ما نجده في المثال، حيث قد توجد من النساء من لا ترضع، فيتصور الكذب في خبر الله عز وجل وهو محال، وحل ذلك حمل الخبر كمجاز على الأمر أو النهي[3]. ولننظر هنا كيف يؤسس الأصوليون لدراسة المعاني، وكيف يربطون بين الخبر وطرق إفادته المعاني وبين المجاز في إثبات الحكم الشرعي أو نفيه في حق المكلف به.

وهي معاني لغوية خاصة: من حيث طرق دلالة الألفاظ على المعاني، هل هي بطريق اللغة أو العرف، حيث الطريق الأول يعطي الحقيقة اللغوية والطريق الثاني يعطي الحقيقة العرفية، الأولى نتيجة الوضع اللغوي، والثانية نتيجة الوضع العرفي الذي تتبعه الأصوليون، فوجدوا أن الألفاظ بالإضافة إلى واضعها في إطار العرف صنفان:

- صنف يجهل واضعه وهو ما يطلق عليه الحقيقة العرفية العامة، أي الحقيقة التي اختص اللفظ فيها عرفا ببعض مسمياته التي وضع لها في الأصل أو شاع فيما هو مجاز فيه بدل شيوعه فيما وضع له أولا، كاختصاص لفظ الدابة بالدلالة على كل ما يدب، واختصاص لفظ المتكلم بالدلالة على العالم بعلم الكلام بدل الدلالة على كل قائل ومتلفظ...، وشيوع لفظ لا آكل من هذه الشجرة أو من هذا البر في الدلالة على

---

(1) سورة البقرة، آية 274.

(2) سورة البقرة، آية 233.

(3) التفتزاني، شرح التلويح، دار الكتب العلمية، بيروت، ج.1، ص. 149، حيث جاء فيه "وإن لم يكن كذلك فوجه إفادته الحكم الشرعي أن يجعل الإثبات مجازا على الأمر، والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بأبلغ وجه".

الأكل من ثمرة الشجرة، وفيما يتخذ من البر، بدل الدلالة على مطلق الأكل منهما[1].

- أما الصنف الثاني فهو ما يعلم واضعه والمسمى: الحقيقة العرفية الخاصة، والتي تختص ببعض الطوائف كاختصاص الجوهر والعرض بالمتكلمين واختصاص النقض والكسر بالفقهاء[2].

والملاحظ أن هذه التقسيمات قد أوردها البلاغيون المتأخرون كالجرجاني والسكاكي، لكن من أسسها وأصلها؟ حتى استقرت عندهم بهذا التدقيق والتنظيم، إنهم الأصوليون الفقهاء، والمتكلمون، وهذا شيء من اجتهاداتهم في الحقيقة والمجاز، والنصوص الواردة من قبل دليل على ذلك، وغيرها كثير في كتب المتقدمين من الأصوليين.

وما أوردته يتعلق بالمعاني في استعمالها اللغوي التي يساعد تشخيصها على حصول الخطوة الأولى في فهم الخطاب، لتأتي الخطوة الثانية وهي دلالة الألفاظ في إطار استعمالها الشرعي، إذ لا سبيل لمعرفة مراد الشارع من الخطاب إذا لم يكن هناك فهم للفظ في دلالته اللغوية الإستعمالية، وهذا ما يؤكده الشاطبي في موافقاته: أن الفهم في عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه، وللشريعة بهذا النظر مقصدان: أحدهما المقصد في الاستعمال العربي الذي أنزل القرآن بحسبه. والثاني: المقصد في الإستعمال الشرعي، الذي تقرر في سور القرآن بحسب تقرير قواعد الشريعة...، كما تقول في الصلاة إن أصلها الدعاء لغة، ثم خصت بدعاء مخصوص على وجه مخصوص وهي فيه حقيقة لا مجاز، فكذلك تقول في ألفاظ العموم بحسب الاستعمال الشرعي إنها إنما تعم بحسب مقصد الشارع فيها، والدليل على ذلك مثل الدليل على الوضع الإستعمالي المتقدم الذكر، واستقراء مقاصد الشارع يبين ذلك مع ما ينضاف إليه في إثبات الحقيقة الشرعية، ويزيد الأمر توضيحا ببيانه أن الاستعمال

(1) إدريس حمادي، المنهج الأصولي، ص.39 ـ 40.

(2) للتوسع أكثر أنظر: المحصول للرازي، ج.1، ص.117 فما فوق. وكذا كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري، ص.19 ـ 29.

اللغوي العربُ فيه شرع سواء، لأن القرآن نـزل بلسانهم، أما الاستعمال الشرعي فهناك تفاوت في إدراكه على حسب عقول الناس واختلاف مداركهم.. [1].

ومن هنا يمكن الحديث عن صنف ثالث وهو الحقيقة الشرعية، التي عرفها صاحب الإبهاج بأنها كل لفظ وضع لمسمى في الشرع سواء كان اللفظ والمعنى معلومين لأهل اللغة لكنهم لم يفهموا ذلك الإسم لذلك المعنى أو كان اللفظ معلوما لهم والمعنى غير معلوم، أو يكونا غير معلومين[2].

وتعامل الأصوليين مع الحقيقة الشرعية أدى بهم للقول بثلاثة آراء في وقوعها:

- الأول: ينكر ذلك معتبرا أن اللفظ إذا استعمل في المعنى الشرعي لا بد أن يبقى فيه المعنى اللغوي حاضرا، فيكون حقيقة لغوية زيد فيه في الشرع معنى آخر شرعي أو شرط شرعي، فيكون المعنى اللغوي معتبرا مع اعتبار المعنى الشرعي، كالصلاة تفيد الدعاء في اللغة، وفي الشرع تفيد ذلك أيضا مع زيادة أفعال مخصوصة، وحجة هذا الفريق هي أنه لو كانت الألفاظ مفيدة لغير مدلولاتها اللغوية لما أمكن احتسابها من العربية، و يلزم عن ذلك ألا يكون القرآن عربيا وهو خلاف الواقع[3].
- الثاني: يعترف بوقوع الحقيقة الشرعية معتبرين أن نقل الشارع لهذه الألفاظ من مسمياتها اللغوية إنما هو بوضع جديد فلم تعد حقائق لغوية ولا مجازات عنها.
- الثالث: يقول أن اللفظ إذا استعمل في المعنى الشرعي فإنه يصبح عبارة عن مجاز، ولا نسميه حقيقة شرعية، وإنما هو مجاز للحقيقة اللغوية[4].

---

(1) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ج.3، ص.275. ويذكر الشاطبي في موضع آخر أن الأصوليين لكي يصلوا إلى غرضهم الذي هو فهم الخطاب الشرعي، لا بد لهم من نظرين: "أحدهما باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها على الإطلاق... والثاني بحسب المقاصد الإستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها، وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك"، ص.268 ـ 269.

(2) السبكي الإبهاج في شرح المنهاج، ج.1، ص.275.

(3) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج.1، ص.36.

(4) عبد الحميد العلمي، المرجع السابق، ص.58.

لكن الرأي الأخير الذي استقر عند الأصوليين والبلاغيين هو الإقرار بوقوع الحقيقة الشرعية بجانب النوعين الآخرين: اللغوية والعرفية.

والمجاز بدوره باعتباره مقابلا للحقيقة قد خضع للتقسيم والتنظير كما تم في الحقيقة (لغة وعرفا وشرعا)، جاء في كتاب كشف الأسرار: "ولا يستراب في انقسام المجاز إلى نحو هذه الثلاثة"[1]. فكما راعى الأصوليون في عملية الوضع نوعية الواضع في الاستعمال اللغوي الحقيقي فقسموا بذلك الحقيقة إلى الأقسام المذكورة، راعوا كذلك نوعية التخاطب في الاستعمال المجازي فقسموا المجاز إلى الأقسام نفسها تبعا لنوعية التخاطب، فالصلاة مثلا حقيقة في الدعاء، ومجاز في الأركان المخصوصة باعتبار التخاطب اللغوي، أما في التخاطب الشرعي تكون حقيقة في الأركان المخصوصة ومجاز في الدعاء، والأمر كذلك بالنسبة لما نقل عرفا سواء كان عاما أم خاصا، وهذا باب دقيق قام بضبطه الأصوليون، وهو اعتبار مقام التخاطب وسياقه، إذ يوردون اعتبارا لهذا في تعريفهم للحقيقة والمجاز، عبارة: "في العرف الذي وقع به التخاطب"[2].

(1) الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. ج: 1، ص: 160. ضبط وتعليق وتخريج: محمد المعتصم بالله البغدادي. دار الكتاب العربي. ط1 ، 1991.

(2) إدريس حمادي: الخطاب الشرعي، ص: 102.

المبحث الثاني

القواعد المنهجية للاستعمال المجازي: الاستعمال

سبق أن رأينا أوجه الدلالات التي توصل لها الأصوليون في تحليلهم للخطاب، وأوضح وأهم ما فيها هو الدلالات الاستعمالية للكلمة، إذ بالاستعمال والاستعمال فقط يسمى اللفظ حقيقة أو مجازا أما قبل ذلك فهو مجرد معنى غائب عن الوجود لم يحل في الذهن بعد ليس بحقيقة ولا مجاز، والمعروف أن الواضع يضع الكلمة أولا للمعنى الحقيقي وليس للمعنى المجازي، ولكن الضرورة اللغوية والاجتماعية والتخاطبية تدعو للعبور من الحقيقة إلى المجاز، فكلمات اللغة دائما في كل مجتمع أقل بكثير من تجارب هذا المجتمع ومن ضرورات الاستعمال اللغوي فيه لدى الأفراد، فلو اكتُفي باستخدام الألفاظ في معانيها الحقيقية لأصبحت تجارب الأشخاص والمجتمعات التي تعبر اللغة عنها محدودة ولضاع معظمها في متاهات النسيان، لأن الكلمة عقال المعنى والمعنى الشارد بلا عقال لا بد له أن يختفي ويضيع. ولذلك فالمتخاطبون يقومون بإثراء اللغة بإيجاد كلمات للمعاني التي لم يعبر عنها ولم توضع لها كلمات من قبل، كما هو شأن الشارع في وضعه لألفاظ ذات معاني شرعية جديدة، أو صاحب العرف الخاص أو العام في استعماله ألفاظ بمعاني عرفية خاصة أو عامة. أو يقومون بالانحراف بالمعنى الأصلي العرفي أو لغويا أوالشرعي إلى معاني أخرى فنية بيانية تسمى المعاني المجازية كالتشبيه والإستعارة والمجاز المرسل[1].

وهكذا فالاستعمال المجازي يستدعي بداية وجود حقيقة عرفية أو لغوية أو شرعية، فلا مجاز من غير حقيقة، ولا يمكن إطلاق اسم المجاز عليه ما لم يكن هناك انتقال وعبور من دلالة اللفظ الحقيقية إلى دلالته المجازية، وعملية العبور هذه هي المشار إليها في تعريف المجاز: "استعمال اللفظ في غير ما وضع له"، يقول صاحب المثل السائر: "فالإسم الموضوع بإزاء المسمى هو حقيقة له، فإذا نقل إلى غيره صار مجازا، ومثال ذلك أنا إذا قلنا "شمس" أردنا بها

(1) تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، ص: 320.

هذا الكوكب العظيم الكثير الضوء، وهذا الإسم له حقيقة، لأنه وضع بإزائه...، فإذا نقلنا الشمس إلى الوجه المليح استعارة، كان ذلك له مجازا لا حقيقة"[1].

ومن هذا نخلص للقاعدتين التاليتين:

- المجاز يستوجب أسبقية وضع عند الاستعمال.
- المجاز عملية تستوجب عبورا من وضع دلالي سابق إلى وضع دلالي جديد.
- إضافة للخاصية التالية: لا مجاز في التخاطب من غير استعمال للألفاظ من طرف المتخاطبين.

---

(1) ابن الأثير، أبو الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد عبد الكريم، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1990م، ج.1، ص.75.

المبحث الثالث

القواعد المنهجية للاستعمال المجازي: القرينة

باستحضارنا لتعريف المجاز عند الأصوليين والتمعن فيه نجده يتكون من العناصر التالية :

- وجود حقيقة لغوية أو شرعية أو عرفية للفظ المستعمل في المجاز (الوضع).
- عملية عبور من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي (الاستعمال).
- وجود علاقة رابطة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي (العلاقة ـ المناسبة).
- وجود قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي باللفظ المستعمل (القرينة).

وقد تناولت في المبحث السابق العنصرين الأول والثاني، وسأتناول هنا عنصر القرينة على أن أدع العنصر الرابع للمبحث الموالي (العلاقة ـ المناسبة).

والقرائن إما مقامية حالية تتعلق بمقام التخاطب أو بحال المتخاطبين أو سياقية مقالية تتعلق بمضامين وعناصر الخطاب النصية والجملية، وهي كلها عناصر تنظم العلاقة التواصلية بين الآمر والمأمور والمأمور به في الخطاب الشرعي، وتساهم القرائن في تحديد وجه دلالة الخطاب من حيث أنها تلقي أضواء كاشفة على المراد منه، فتتحدد الأحكام الشرعية بسببها، خاصة وأن القرآن الكريم والحديث النبوي استعمل الأساليب المجازية، والوجه التشريعي لهذا الخطاب يحتم أن تكون ألفاظه ونصوصه محددة الدلالة، ولو لم يكن كذلك أفضى الأمر إلى غموض في أحكام الشرع، وإبهام في فهم مقاصده من طرف المكلف، وهكذا كان دور القرينة هو إظهار العبارة المجازية بمظهر الدلالات المحددة، بحيث لا يفهم الفقيه ولا يتجه ذهنه إلا إلى مدلول واحد، وبهذا الضبط والتقعيد المنهجي لمفهوم القرينة التي اختص بها الأصوليون في المنظومة الإسلامية دون غيرهم في الثقافات الأخرى، كما أوضحت سابقا غيابها في التعريف الأرسطي للمجاز، بهذا قلت أن الأصوليين ابتعدوا بالظاهرة المجازية عن جانبها و بعدها الذوقي الجمالي، إلى تلمس وتتبع روحها العلمي، أي حادوا بالمجاز عن

الدراسة الأدبية الفنية إلى التأصيل العلمي المنهجي، وعن هذا الطريق دخل الأسلوب المجازي عند المسلمين في عداد الأساليب العلمية، وبسبب هذا الروح العلمي رفض المسلمون كل التأويلات الباطنية التي تفتقر إلى القرائن، وقد حصر المسلمون التأويل المجازي بقوانين محددة، فالغزالي ألف رسالة أسماها "قانون التأويل"، وابن رشد وضع قانونا في التأويل في ختام كتابه: "الكشف عن مناهج الأدلة"[1].

وإذا كانت المواضعة، أي تحديد معنى اللفظ في أصل الوضع، وكذا تحديد قصد المتكلم كافيين في فهم ما وضع له اللفظ من حقيقة، فإن هذين العنصرين غير كافيين في تحديد المعنى المراد من اللفظ عندما يصبح مجازا، فهو يحتاج بالإضافة إلى القصد، إلى قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي، فتكون بذلك شرطا لصحته واعتباره (صحة واعتبار المجاز)، وبهذه القرينة يهتدي العقل إلى المعنى المراد (المجازي)، ويصرف النظر عن المعنى غير المراد (الحقيقي)، وبذلك تكون هناك عملية استدلال يقوم بها الناظر في النص (اللفظ) يستعمل فيها مفهوم القرينة الدالة على تعذر حمل اللفظ (مفردا أو مركبا) على معناه الحقيقي، وعملية الاستدلال هذه تنصب على المراد في الغائب بانتقال الذهن من الملزوم إلى اللازم، أو استخلاص الأمر المجهول من الأمر المعلوم، العملية الأولى هي ما أثبته السكاكي عند دراسته للبيان الذي هو اعتبار الملازمات بين المعاني، وجعل المجاز والكناية أهم مباحثه، وسنتطرق للمجاز واللزوم في مبحث خاص، والثانية هي تطبيق لقاعدة من قواعد الاستدلال في المنهجية الأصولية خاصة عند المتكلمين، والتي سموها: الاستدلال بالشاهد على الغائب، وفي كليهما هناك "انتقال" للذهن، وهناك مقدم للاستدلال وتالي له، وهي عناصر هامة في الإستدلال الأصولي عامة، ولننظر إلى ما بلغه الأصوليون من نفاذ إلى عناصر دقيقة في البحث المجازي والبلاغي عامة. وها هو الإمام التفتزاني يبين أهمية القرينة في المجاز قائلا: "لا يخفى أن مجرد ثبوتها (أي العلاقة الرابطة بين المجاز) له، لا يوجب الفهم لكونها مشتركة، بل لابد من قرينة خصوص، مثلا إذا أطلقنا الأسد ينتقل منه إلى الشجاع، لكن لا يفهم منه

(1) مهدي السامرائي في: تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية، ص.134 ـ 135.

الإنسان الشجاع إلا بقرينة مثل في الحمام مثلا[1]. وهنا في المثال قرينة حالية تتعلق بظروف إنجاز الخطاب، وقد تكون مقالية تتعلق بالسياق الداخلي للنص، ولتفصيل القول حول اشكال القرائن، فقد قسمها الأصوليون إلى:

- قرينة حسية: كمن حلف ألا يأكل من هذه الشجرة، فالمراد الا يأكل من ثمرها.
- قرينة عقلية: مثل ﴿وَٱسۡتَفۡزِزۡ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتَ مِنۡهُم﴾[2]. لا يراد منه الإغواء، وإنما الإيصال إلى ذلك.
- قرينة عرفية: كالوكيل بالبيع، فإنه يبيع نقدا و بثمن المثل عملا بالعرف والعادة.
- قرينة شرعية: كالتوكيل بالخصومة، لا يراد منه المعنى الحقيقي، وهو النزاع والجدال فهذا المعنى مهجور ممنوع شرعا، وإنما يراد به الإجابة على دعوى المدعي[3].

ولنعرض هذه القرائن على مستصفى الغزالي، لنجدها مقابلة لمدارك ومراتب تحصيل العلم أي اليقين عنده، والتي حصرها في العقليات المحضة، والمحسوسات، والمشاهدات الباطنية، والتجريبيات والمتواترات[4]، وهو قد أدرك قيمة هذه القرائن المقامية والمقالية المصاحبة للخطاب في فهم المراد وكشف القصد والمضمون، مسويا إياها مع الخبر، حيث يقول: 'مجرد الإخبار يجوز أن يورث العلم عند كثرة المخبرين وإن لم تكن قرينة، ومجرد القرائن أيضا قد يورث العلم، وإن لم يكن فيه إخبار'[5].

وهناك تقسيم قريب من هذا للقرينة عند الأصوليين حيث قسموها إلى ثلاثة أنواع:

1. القرائن اللفظية: ومقصودها مراعاة النظر إلى اللفظ في أصوله ومصادره واشتقاقاته وجموعه.

---

(1) التفتزاني، حاشية التفتزاني سعد الدين، وحاشية الشريف الجرجاني على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.2، ص. 1983، ج.1، ص. 142.

(2) سورة الإسراء، آية.64 .

(3) وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط.1، 1986م، ج.1، ص. 298.

(4) الغزالي، المستصفى، ص.36 ـ 39.

(5) المصدر نفسه، ص.108.

2. القرائن السياقية: والمقصود بها، النظر إلى ما يفيد التركيب اللفظي في معناه بالاستناد إلى الموضوع الذي يتناوله الكلام، لإدراك المعنى وترجيحه من غيره المشتبه به، والقرينة في النص الشرعي ينبغي أن تراعى فيها جميع المؤثرات أو العلاقات: الكونية واللغوية والإجتماعية والنفسية .

3. القرائن الخارجية: وهي ما يتعلق بالأمارات والعلامات الموجودة في المحيط الخارجي للمتخاطبين، المساعدة على إدراك المعنى المقصود[1].

وهكذا فالأصوليون ينظرون إلى القرائن الملابسة للخطاب كأشياء منفكة عنه، مقامية كانت أو حالية، ويجعلون ما تدل عليه الصيغة في أصلها الوضعي على الإطلاق هو الأصل، والقرائن شيء أجنبي يعمل على إخراج الصيغة من الحقيقة إلى المجاز، فهناك إذن في دراستهم لألفاظ الخطاب ومكوناته بيان لوضع الصيغة اللفظية في أصل الاستعمال العربي (اللغوي والعرفي والشرعي)، وبيان آخر من جهة ثانية يعمل من خلاله الأصولي على ضبط قواعد يخرج بها اللفظ من وضعه الأصلي إلى ما لم يوضع له وذلك بمراعاة القرائن والعوائد الإستعمالية، يقول الشاطبي: "والذي للأصوليين نظير البيان الذي سيق عقب الحقيقة ليبين أن المراد المجاز، كقولك رأيت أسدا يفترس الأبطال، وقولك ما رأيت رجلا شجاعا، وأن الأول مجاز والثاني حقيقة"[2].

ومن هنا يتبين دور القرائن أو العوائد الاستعمالية في فهم الخطاب الشرعي في شقيه الخبري والإنشائي. ففي الخبر يقول الشاطبي: "كل خبر يقتضي في هذه الجهة أمورا خادمة لذلك الإخبار بحسب المخبر، والمخبر عنه، والمخبر به، ونفس الإخبار في الحال والمساق ونوع الأسلوب من الإيضاح والإخفاء والإيجاز والإطناب، وغير ذلك"[3].

(1) محمد أوغانم، رسالة في الاستدلال وتمييز المدلول من الدال، تطوان، 2005م، ص.143 ـ 145، وانظر كذلك صور القرينة، ص.27-30.

(2) الشاطبي، الموافقات، ج.3، ص.287 ـ 288، بتصرف.

(3) المرجع نفسه، ج.2، ص.67.

وفي الأمر والنهي كأساليب إنشائية واللذان هما عمدة الخطاب الشرعي، إذ لا ينفكان عن وجود قرينة من حال المأمور به أو حال الآمر أو حال المأمور. فصيغة الأمر مثلا التي وضعت للدلالة على الوجوب فقط عند الجمهور، لا يستطيع الفقيه تحديد معناها المراد مثلا، عندما تخرج عما وضعت له، بل لابد من قرينة على ضوئها يتحدد المعنى المراد هل هو الندب أو الإباحة أو الإرشاد أو الإذن أو التأديب أو التهديد، فمثل ما تكون فيه قرينة مرتبطة بحال الآمر وتبين المعنى المراد، قول شخص لآخر عند العطش 'أسقني ماء'. فالأمر إذا كان من السيد إلى العبد فهو للوجوب، وإن كان من مطلق شخص فهو لإرادة الامتثال ليس إلا، وفي قوله تعالى: ﴿ٱدۡخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ﴾[1]، إذ السلام و الأمن قرينة على كون صيغة الأمر للإكرام[2].

أمام هذا العمق في التحليل وهذه الدقة التي أبان عنها الأصوليون في دراستهم لمفهوم 'القرينة'، تتبين لنا هذه الأخيرة في ظل اجتهاداتهم كنظرية من نظريات التواصل، تتبع الأصوليون كل خباياها وامتداداتها، وهم بهذا بلغوا شأنا في عصورهم يضاهي ما يتم إنتاجه من نظريات حديثة لسانية وتداولية، والتي تبني عناصر التخاطب والتواصل بنفس الشكل الذي بناه الأصوليون (الخطاب ـ المخاطِب ـ المخاطَب / المرسل ـ المستقبل ـ الرسالة / الآمر ـ المأمور ـ المأمور به)، وتراعي مجال التداول كما راعاه الأصوليون من قبل فيما سمي عندهم بالقرائن الحالية والمقامية.

وبعد الوقوف مع مفهوم القرينة كعنصر لتحقق المجاز في الخطاب وكنظرية دلالية وتداولية، وكقاعدة منهجية في إطار البحث الأصولي، أنتقل إلى دراسة مفهوم العلاقة في المجاز.

---

(1) سورة الحجر، آية.46.

(2) إدريس حمادي، المنهج الأصولي، ص.88 و91 ـ 92.

المبحث الرابع

القواعد المنهجية للاستعمال المجازي: العلاقة

إن الخطاب في إطار اللغة العربية كواحدة من اللغات الطبيعية، ينبني على مجموعة من الألفاظ، وهذه الألفاظ في صيغتها الوضعية الأولى (أصل الوضع اللغوي أو العرفي أو الشرعي) محدودة ومعدودة، وهي عدد الكلمات في صيغتها الحقيقية المجموعة في المعجم العربي، والتي اعتمد فيها الواضع عند ضبطها السماع من جهة والقياس من جهة أخرى كآليتين أساسيتين اعتمدهما جامعو اللغة خلال بدايات عصر التدوين العربي، النتيجة إذن: عدد محصور من الألفاظ العربية، لنتخذ هذا مقدمة أولى، ولننتقل للمقدمة الثانية: وهي أن التجارب الإنسانية الفردية والاجتماعية، وكذا عالم الأفكار والمعاني غير المحدود، يحتاج إلى زخم وافر من الألفاظ يلبي حاجيات التعبير والتواصل، النتيجة إذن: عدم كفاية ألفاظ المعجم العربي لضرورات التفكير وضرورات التجارب الفردية والاجتماعية، أي أن هناك نوع من الانحسار التعبيري واللساني يستوجب آلية تحقق انفتاحا في اللغة العربية على مستوى دلالات الألفاظ المفردة، أما المركبة فهذا الانفتاح تحققه لا محالة صيغ التراكيب اللغوية التي تتيحها اللغات الطبيعية جراء أوجه التركيب اللامتناهية.

ما هو الحل إذن وما هي الآلية المحققة للإنفتاح على المستوى الأول؟ إنه "المجاز" أو الأساليب المجازية التي تعطي للخطاب انفتاحا دلاليا غير منحصر ولا محدود، بناء على أن الأصل فيه ليس السماع كما أورد عند الأصوليين وإنما ينال بالتأمل والنظر في طريقه للانتقال من معنى ظاهر (المعنى الحقيقي) إلى معنى باطن وخفي (المعنى المجازي) مع حضور قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي، وعلاقة رابطة بين المعنيين، وذلك حتى لا تعم الفوضى في استعمال الألفاظ للمعاني الواردة على الذهن دون ضبط ولا شروط ولا تنظيم، وهذا فخر الإسلام البزدوي يقول في أصوله: "ولا تنال الحقيقة إلا بالسماع، والمجاز ينال بالتأمل في طريقه" ويشرح صاحب الكشف ذلك بأنه لا يوجد ولا يعرف كون اللفظ حقيقة، فيما استعمل فيه إلا بالسماع، من أهل اللغة، أنه موضوع فيما استعمل فيه، أما المجاز فيوقف

عليه بالتأمل في طريقه ومعناه، حيث الاستعمال المجازي لا يفتقر في كل فرد إلى السماع[1]، وإنما يُحتاج إلى السماع والأخذ عن المنظرين في الأصول والبلاغة في معرفة طريق المجاز كإطلاق اسم الملزوم على اللازم والسبب على المسبب والخاص على العام، وغيرها من الطرق التي صاغها الأصوليون في مفهوم "العلاقة" كأساس للاستعمال المجازي في تحقيق الانفتاح اللغوي، إذ بها بالإضافة إلى"القرينة" تنضبط عملية العبور من الحقيقة إلى المجاز، حيث إن وجدت العلاقة المعتبرة بين الحقيقة والمجاز تم استعمال اللفظ في مفهومه المجازي مع تدقيق النظر في هذه العلاقة المعتبرة، يقول الإمام الشوكاني: "واعلم أنه لا يشترط النقل في آحاد المجاز بل العلاقة كافية، والمعتبر نوعها، ولو كان نقل آحاد المجاز معتبرا لتوقف أهل العربية في التجوز على النقل ولوقعت منهم التخطئة لمن استعمل غير المسموع من المجازات وليس كذلك بالاستقراء، ولذلك لم يدونوا المجازات (أي عند جمع اللغة، وكذا لا نجدها في المعاجم لأنها غير محدودة) كالحقائق، وأيضا لو كان نقليا لاستغني عن النظر في العلاقة...، وكل من له علم وفهم يعلم أن أهل اللغة العربية ما زالوا يخترعون المجازات عند وجود العلاقة ومع نصب القرينة، وهكذا من جاء بعدهم من أهل البلاغة في فني النظم والنثر، ويتمادحون باختراع الشيء الغريب من المجازات عند وجود المصحح للتجوز"[2].

العلاقة إذن أفق جديد أعطى للمجاز نفسا طويلا في مسايرة "الاختراع" و"الابتكار" اللغوي وتلبية متطلبات التعبير الخطابي الطبيعي، ليصبح الاستعمال المجازي بهذا اختراعا للشيء الغريب أي اللفظ القديم بالمعنى الجديد، وانتقال من المعنى الظاهر إلى المعنى الخفي.

فإذا كانت العلاقة في الاستعمال المجازي بهذه الأهمية فلننظر إلى تأصيلها المنهجي عند الأصوليين، يقول التفتزاني في مطوله: "أن العلاقة يجب أن تكون مما اعتبرت العرب نوعها، ولا يشترط النقل عنهم في كل جزئي من الجزئيات، لأن أئمة الأدب كانوا يتوقفون في الإطلاق المجازي على أن ينقل من العرب نوع العلاقة، ولم يتوقفوا على أن يسمعوا

---

(1) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ص.163.

(2) محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، حققه ابن مصعب محمد سعيد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط.4، 1993م، ص.53.

آحادها وجزئياتها، مثلا يجب ان يثبت أن العرب يطلقون إسم السبب على المسبب...، وهذا معنى قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعي لا بالوضع الشخصي"[1].

وتتبع الأصوليون هذا القانون المعتمد لدى المتكلم للعبور من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، وذلك بتحديد أنواع العلاقات وأشكالها، ودراستها وشرحها، لأن كل من يبتغي فهم الخطاب وتفسيره وتحليله يحتاج في عمله للتعرف على هذه العلاقات للتوصل إلى المراد من الكلام، وبالنسبة لعدد هذه العلاقات فقد رأى بعضهم أنها تبلغ ستة وثلاثين نوعا، ورأى آخرون أنها تبلغ خمسة وعشرين نوعا، وحصرها ابن الحاجب في خمسة فقط، حيث يقول التفتزاني: "لما كان أنواع العلاقات كثيرة يرتقي ما ذكروه إلى خمسة وعشرين، وقد حصرها المصنف (أي ابن الحاجب) في خمسة، حاول الشارح المحقق تعميم الخامس، بحيث يتناول جميع ما ذكروه.."[2].

وأشهر هذه العلاقات هي: المشابهة والسببية، ونسبة الكل إلى الجزء، ونسبة الملزوم إلى اللازم، ونسبة المطلق إلى المقيد، ونسبة العام إلى الخاص، ونسبة الناقص إلى الزائد، ونسبة الحال إلى المحل، ونسبة الشيء إلى غير زمانه، وكل واحدة من هذه العلاقات غير المشابهة ينعكس فيصير المجموع سبعة عشر نوعا، ثم نسبة الشيء إلى ضده، ونسبة المصدر إلى فاعله أو مفعوله...

ونظرا إلى أن هذه العلاقات يحتاج عرضها وشرحها والوقوف على تدقيقاتها المنهجية، إلى مجال أوسع مما يتيحه هذا البحث فإنني سأقتصر على علاقتين أساسيتين ومهمتين وهما علاقة اللزوم في المجاز (التي يعتبرها التفتزاني كما سنرى تعم كافة العلاقات الأخرى)، وكذا علاقة السببية، وسأتناولهما في مبحثين منفصلين.

---

(1) التفتزاني، مطول العلامة التفتزاني على التلخيص للخطيب الدمشقي، طبع في المطبعة العثمانية، استانبول، 1304هـ ص.279.

(2) التفتزاني، حاشية التفتزاني على العضد، ج.1، ص.143.

المبحث الخامس

المجاز والعلاقة اللزومية

إن البنية المنطقية والمنهجية للعلاقة اللزومية، تجعل هذه الأخيرة تحتل مركز الريادة بالنسبة لباقي العلاقات في الاستعمال المجازي، وذلك ما أدركه متأخرو البلاغيين والأصوليين، حيث أن السكاكي في تعريفه للبيان يبين أنه هو اعتبار الملازمات بين المعاني، وباعتبار الكناية والمجاز أهم أبوابه فبنيتهما الداخلية منبنية على اللزوم، إذ الملازمات بين المعاني تكون من جهتين: "جهة الانتقال من ملزوم إلى لازم وجهة الانتقال من لازم إلى ملزوم... وإذا ظهر لك أن مرجع علم البيان هاتان الجهتان علمت انصباب علم البيان إلى التعرض للمجاز والكناية: فإن المجاز ينتقل فيه من الملزوم إلى اللازم، كما تقول: رعينا غيثا، والمراد به لازمه وهو النبت..."[1].

وبهذا فإنه لا يتأتى إيراد المعنى الواحد على صور مختلفة، إلا في الدلالات التي تمكن من الانتقال من معنى إلى معنى، بسبب علاقة بينهما كلزوم أحدهما الآخر بوجه من الوجوه.

واللزوم هو دلالة اللفظ على معنى خارج عن معناه الحقيقي، أي أن المعنى المستفاد لم يدل عليه اللفظ مباشرة، ولكن يلزم عنه حسب واحد من الطرق التي حددها المناطقة، إذ يكون اللزوم عقلي الثبوت، أي خاضعا لحكم العقل المجرد به، أو يكون عرفيا، إذ لا يحكم العقل به إلا بعد ملاحظة الواقع، وتكرر مشاهدة اللزوم فيه، دون أن يكون في الذهن ما يقتضي هذا اللزوم وإلا كان مشتركا بين الذهن و الخارج، وبهذا تكون أقسام اللزوم عند المناطقة ثلاثة أنواع:

- لزوم في الخارج: كلزوم لون السواد لطائر الغراب.
- لزوم في الذهن: كلزوم تصور البياض عند تصور السواد.

---

(1) السكاكي، مفتاح العلوم، ص.330.

- لزوم في الذهن و الخارج معا: كلزوم حاجة الحادث إلى محدث.

والبلاغيون والأصوليون اهتموا باللزوم وزادوه تأصيلا ودراسة لما له من اعتبار في دلالات الكلام، وفي تحليل الخطاب وتفسيره، ولما يفيده من مستنبطات فقهية لدى الفقهاء، ومن أمثلة حضور اللزوم في كلام العرب وفي القرآن الكريم هذان المثالان:

ففي قول الشاعر:

طويل النجاد رفيع العماد كثير الرماد إذا ما شتا

مجاز يدل على طول القامة كلازم لطول حمائل السيف (طويل النجاد)، وعلى ارتفاع مكانة البيت (رفيع العماد)، وعلى الجود والكرم ، كلازم لكثرة الرماد الدالة عند العرب على كثرة الطبخ وبالتالي كثرة الآكلين، وكثرة الآكلين دالة على جود الرجل، وهذه كلها لوازم خارجية عرفية.

ويقول الله تعالى: ﴿وَإِن تَعۡفُواْ وَتَصۡفَحُواْ وَتَغۡفِرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ﴾[1].

فجواب الشرط يدل عن طريق الدلالة اللزومية الذهنية على أن الله يغفر لكم ويرحمكم، إذا أنتم عفوتم وصفحتم وغفرتم، مع أن منطوق اللفظ غير دال على هذا، ولكن يلزم من كون الله غفورا رحيما أن يكافئ المتسامحين..[2].

واللزوم على اعتبار أنه ما قصد من اللفظ الخارج عن معناه، هو شكل من أشكال الدلالات الثلاث: المطابقة ـ التضمن ـ اللزوم، وإذا كان الأصوليون يجعلون كل الدلالات مقصودة من اللفظ، بأن يستعمل في تمام المعنى يكون حقيقة وفي جزئه ولازمه يسمى مجازا، فإن المناطقة يشترطون التلازم الذهني في الدلالات (خاصة التضمن واللزوم)، أي يجب أن يكون هناك لزوم بين الخارج واللفظ الموضوع له، وأن يكون ذهنيا، وإلا لما صحت الدلالة،

---

(1) سورة التغابن، آية.14.

(2) عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط.6، 2002م، ص.29 ـ 30.

النتيجة عندهم إذن خروج أنواع المجازات عن الدلالة بشروطها المطلوبة عندهم (التلازم الذهني وذلك لكون هذا الأخير غير موجود في المجاز حسب رأيهم (المناطقة)، والدلالة فيه دلالة إلزامية خارجية مشروطة بالقرينة (المرتبطة بالخارج: ظروف المقام كما رأينا سابقا)، وبما أن الأصولي يبحث عن الدلالات الواقعة في أدلة الفقه، والتي يستنبط منها المجتهد الأحكام، والمجاز واقع في الكثير منها، إذ يجب أن تكون أنواع المجازات مرادة قطعا في دلالاتها، حتى لا يتطرق الشك والاحتمال للأحكام الشرعية، فقد تصدوا (الأصوليون) لرد دعوى المناطقة معتبرين أن اللازم الذهني سواء تم تصوره من غير مهلة، أو بعد التأمل وإعمال الفكر هو واقع في المجاز من خلال العلاقة "النوعية" الرابطة بين المعنيين الحقيقي والمجازي، أما القرينة (الدالة عند المناطقة على ارتباط المجاز بالخارج دون الذهن) فيقول الأصوليون بأنها غير معتبرة لدى المستعمل للفظ مجازا، وإنما هي معتبرة عند السامع، إذ الأول تكفيه العلاقة الرابطة بين الموضوع له و بين لازمه، دون القرينة التي هي شرط في الفهم، وبهذا يكون اللزوم الذهني حاضرا في الخارجي كذلك، وبالتالي فالمجاز يتحقق في الدلالة الإلتزامية سواء كانت ذهنية أو خارجية، إذ الثانية يحضر فيها الذهن لا محالة والمجاز لازم ذهني للمسمى وإن كان خارجيا، لأن الخارج له علاقة مع الموضوع له، بحيث يمكن الانتقال منه إليه، وإن أمكن الانفكاك بينهما بالتعقل[1].

وقد أورد الأستاذ حسن حبنكة الميداني نصا لخص فيه تعامل كل من المناطقة والأصوليين مع الدلالة واللزوم، دون أن يخوض كما أوردت سابقا في هذا الأخذ والرد، إذ يقول: "وإذ قد عرفنا أن اللزوم قد يكون لزوما عقلي الثبوت، أي يحكم العقل المجرد به، وقد يكون لزوما عرفيا (أي خارجي)، أي لا يحكم العقل به إلا بعد ملاحظة الواقع...، إذ قد عرفنا هذا فلابد من التنبيه على أن المعتبر من الدلالة الإلتزامية عند المناطقة هي الدلالة الإلتزامية العقلية فقط، أما العرفية فلا اعتبار لها عندهم، إنما لها اعتبار في دلالات الكلام

(1) للتوسع في اختلافات المناطقة والأصوليين حول الدلالة واللزوم، أنظر الأسنوي، نهاية السول، ص.32 فما فوقها.

بوجه عام ويعتمد عليها عند علماء البلاغة ويؤخذ من طريقها مستنبطات فقهية وغيرها عند الأصوليين، وقد يحتج بها عندهم لدى المناطقة[1].

إذن فاللزوم علاقة أساسية إن لم نقل علاقة ضامة لباقي العلاقات المعتبرة في الاستعمال المجازي، وذلك أن الذهن سواء عند استعمال اللفظ أو لدى تفسيره، يعمد إلى اللزوم في بناء أو تحديد دلالات الألفاظ، فهو يعمد إلى اختيار واحد من المعاني الملزومة للمعنى المراد تبليغه للسامع ويصوغه في اللفظ المناسب ليقوم السامع عند تلقيه للخطاب ومحاولة تفسيره بعملية عكسية ينطلق فيها من اللفظ ومعناه الظاهر، إلى لازمه، عندما يحصل له اقتناع بأن المعنى الحقيقي غير مراد، لينتقل من خلال القرينة المانعة من إرادة المعنى الظاهر، إلى المعنى المجازي عن طريق اللزوم باعتباره علاقة تربط بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي.

وقد أدرك التفتزاني أهمية اللزوم في الاستعمال المجازي فاعتبره لب وأساس باقي العلاقات فيه، معتبرا أن مبنى المجاز قائم على صحة إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى، أي الانتقال من الملزوم إلى اللازم، فكيف ذلك؟ الشرح والجواب فصله على حسب أنواع المجاز:

1. ففي الاستعارة ينتقل الذهن من الملزوم إلى اللازم بالمشابهة أي ينتقل من المشبه به إلى المشبه.
2. أما في المجاز المرسل:

- فإما أن يكون اللفظ المستعمل يتصف بالفعل بالمعنى الموضوع له في زمان سابق أو لاحق، كتسمية المعتق بالعبد، أو يتصف به بالقوة كالمسكر للخمر.
- أو يتصف بالمعنى بالجملة، فالذهن ينتقل من المعنى الحقيقي إليه بالجملة، وإن لم يتصف به لا بالقوة ولا بالفعل، اعتمادا على معنى لازم لمعناه الحقيقي ذهنا.

ويوضح التفتزاني هنا الإشكال الذي طرحناه من قبل حول اللزوم الذهني واللزوم الخارجي أن:

---

(1) حبنكة الميداني، المرجع السابق، ص.31.

- اللزوم إما ذهني محض، كإطلاق البصير على الأعمى.
- أو منضم إلى لزوم خارجي بحسب العادة، أو بحسب الواقع.

ويوضح هذا النوع الثاني: اللزوم الخارجي بتقسيمه إلى لزوم داخلي وآخر خارجي:

- فالأول عندما يكون أحد المتلازمين جزءا للآخر كالرقبة للعبد.
- والثاني أحدهما خارج عن الآخر في الصور التالية:
  - بحصول احدهما في الآخر: كالحال والمحل، كإطلاق النعيم على الجنة لأنها محله.
  - بسببية احدهما للآخر: كإطلاق الغيث على النبت وهو سببه، أو النبت على الغيث وهو مسببه.
  - بمجاورة أحدهما للآخر.
  - بكون أحدهما شرطا للآخر.

وبهذا يكون التفتزاني قد بين حضور اللزوم في أغلب علاقات الاستعمال المجازي، وأعطى المشروعية لدعواه في البداية، ليقررها كحكم نهائي بعد الاستدلال بالحجج المذكورة قائلا: "فافهم، وبالجملة إذا كان بين الشيئين علاقة فلا محالة يكون انتقال الذهن من احدهما إلى الآخر في الجملة، وهذا معنى اللزوم في هذا المقام"[1].

وبناء على هذه الاعتبارات والقواعد قسم الأصوليون والبلاغيون المجاز إلى استعارة ومجاز مرسل، الاستعارة حيث علاقة اللزوم الرابطة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي منبنية على المشابهة. والمجاز المرسل حيث علاقة اللزوم الرابطة بين المعنى الحقيقي و المعنى المجازي منبنية على اعتبارا ت أخرى.

وبهذا التقعيد المنهجي يكون الأصوليون قد التمسوا في ذلك الوقت المتقدم مقاربات منهجية لإشكاليات لا زالت تشغل الفكر اللساني الحديث والمعاصر من قبيل:

- أي المعنيين ينبغي اعتباره في حالة استعمال لفظ أو جملة ما، لها معنى ظاهر مدلول عليه بالصيغة الأصل، هل هو المعنى الأول (أي الصريح)، أم المعنى الثاني (المستلزم)؟

---

(1) المطول للتفتزاني، ص.279 ـ 281، بتصرف.

- كيف تتم عملية الإستلزام هذه؟ وكيف يتم الانتقال من المعنى الصريح إلى المعنى المستلزم خطابيا بوجه عام؟
- كيف يمكن معرفة وضبط المعنى الذي تؤول إليه عملية الإستلزام؟

وقد أسهم الكثير من علماء اللسانيات والمنطق المحدثين: غرايس وسورل ولاكوف في حل هذه الإشكالية[1]، ومع ذلك يبقى التقعيد المنهجي الأصولي للزوم في اللغة: الاستلزام التخاطبي Conversational implicature، أكثر دقة ونفاذا للعمق البنيوي والمعرفي، خاصة وأنهم قد أعطوه صبغة نظرية كلامية وتواصلية ذات بنية محددة، تشكل العناصر التالية أعمدتها الأساسية: (ونخص بالذكر ما يتعلق في نظرية اللزوم بالاستعمال المجازي):

---

(1) انظر اقتراحات هؤلاء في: البحث اللساني والسيميائي، أشغال ندوة بكلية الآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط 7-8-9 ماي 1981م، سلسلة ندوات ومناظرات رقم، 6، ط.1، 1984م، مقال للدكتور أحمد المتوكل تحت عنوان: اقتراحات من الفكر اللغوي العربي القديم لوصف ظاهرة 'الإستلتزام التخاطبي' حيث أورد اقتراحات من الفكر الغربي الحديث حول الظاهرة:

1. غرايس في:

Grice, Logic and conversation in P.cole and J Morgan

يرى غرايس أن كل حوار يقوم على مبدأ عام، يخضع له كل من المتحاورين، وهو ما يسميه بمبدأ التعاون cooperative principale، ويتفرع عن هذا المبدأ العام قواعد أربعة (قاعدة الكم وقاعدة الكيف وقاعدة الورود وقاعدة الكيفية) تضبط التخاطب في المقامات العادية، ويقترح غرايس أن توصف ظاهرة الإستلزام التخاطبي انطلاقا من مبدأ التعاون والقواعد المتفرعة عنه باعتبار أن مصدر الاستلزام هو الخرق المقصود لإحدى القواعد الأربعة مع احترام المبدأ العام: مبدأ التعاون.

2. سورل في:

J.searle « Indirect speech acts ».in P. cole and J.Morgan.1975.=

=حيث يصنف سورل الأفعال اللغوية إلى صنفين: أفعال لغوية: 'مباشرة'، وأفعال لغوية 'غير مباشرة'. ويقترح انطلاقا من التصنيف نسقا من القواعد الاستدلالية لوصف قدرة المخاطب على استنتاج وإدراك الفعل غير المباشر المنجز في مقام معين أو في طبقة مقامية معينة.

3. جوردن ولاكوف في:

Garden and Lakoff : « conversation postulates » .in P.cole and J.Morgan.1975.

حيث يقترحان قواعد مصورنة أسمياها 'مسلمات الحوار' لضبط ظاهرة استلزام قضية ما قضية أخرى في طبقة من المقامات معينة، وترتكز مسلمات الحوار هذه على 'شروط صدق' المتكلم أو المخاطب كما يحددها سورل، في تصوره لنظرية الأفعال اللغوية.

1. الكلام: والذي هو عبارة عن مجموعة من الألفاظ الدالة إن على مستوى الإفراد أو التركيب سواء في استعمالها التلفظي أو المكتوب، والتي يستعملها المخاطب في صيغه المجازية.
2. الانتقال: إذ الاستعمال المجازي للفظ يبتغي فيه المتكلم الانتقال والعبور من معنى حقيقي إلى معنى مجازي بناء على علاقة رابطة بين المعنيين مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي، وما يصاحب هذا من قوانين ضابطة لضروب الانتقالات من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة.
3. الطلب: إذ المعاني المستحصلة والمنتقل إليها كمستلزمات للمعاني الحاصلة، هي مطلوبات يبتغي الذهن الوصول إليها.

ومن هذا يتضح بعض من جهد الأصوليين في مقاربة الإشكاليات المطروحة، إذ الانتقال بواسطة الذهن البشري من اللفظ المستعمل إلى المعنى المراد يكون عبر مرحلتين أو انتقالين: أحدهما وضعي يفهم فيه المعنى على حسب أصل الوضع اللغوي أو العرفي أو الشرعي، والثاني عقلي، هو الحاصل في الدلالة الإلتزامية، عندما يتأكد الذهن أن المعنى الظاهر الأول والوضعي غير مراد، بواسطة القرينة، ويكشف عن نوع العلاقة الرابطة بين المعنيين الأول والثاني. يقول الدكتور طه عبد الرحمان : وقد تفطن نظار المسلمين ومنطقيوهم إلى أهمية المفاهيم الثلاثة: "القول" و"الانتقال" و"الطلب"، فجاءوا بمصطلح منطقي يجمع بين المعاني الثلاثة، وهو بالذات "اللزوم". فاللزوم يفيد معنى "الانتقال"، إذ نقول "لزم شيء عن شيء" أي تولد منه بنقلة مخصوصة، كما أنه يستعمل بصدد "الأقوال"، فيقال لزم عن قوله كذا، ويسمى القول الذي لزم منه قول آخر بالملزوم، ويسمى هذا القول الآخر باللازم، ويفيد اللزوم كذلك معنى الاقتضاء الذي يتضمن مفهوم الطلب، فإذا لزم شيء من شيء، فقد اقتضاه هذا الشيء وطلبه[1].

---

(1) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص.88.

وبالوقوف على العناصر الثلاثة في تعريف اللزوم المنطقي: الانتقالية ـ القولية ـ الطلبية، نجد هذه الثلاثة حاضرة بقوة في الاستعمال المجازي مما يوضح لنا أن المجاز هو ممارسة منطقية من جهة، وبنية استدلالية من جهة ثانية، تشكل العناصر الثلاثة مقوماتها الذاتية، فالمتكلم عندما يصوغ لفظا في معناه المجازي، يقوم بممارسة استدلالية أساسها العلاقة اللزومية، التي اعتبرها الأصوليون كما رأينا عند التفتزاني أساس باقي العلاقات الرابطة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، أما المخاطب فإنه في تعامله مع المجاز ينتقل من اللفظ المجازي إلى المعنى المطلوب، أي من اللفظ المستعمل في غير ما وضع له إلى المعنى المجازي المطلوب، والهادي له في ذلك: القرينة التي رأينا خلال دراستها أنها عبارة عن معطيات مقامية أو مقالية، حالية أو سياقية، تمنع ذهن المفسر للخطاب من اعتماد المعنى الظاهر للفظ مفردا كان أو مركبا، إذن فالملقي يصوغ قولا مجازيا في إطار لغة طبيعية وما تتميز به من مميزات الانفتاح الدلالي، يطرح عبئا أكثر على المتلقي الذي يسعى من أجل فهم الخطاب المنفتح المتميز بالقوة اللزومية للقول الطبيعي التي تكون واسعة إلى الحد الذي لا تكون في طاقته الإحاطة بها، وبالتالي جعل الاستعمال المجازي يستقر به في إحدى معانيه المطلوبة، والواقع أن المتلقي لا يحتاج إلا إلى بعض هذه اللوازم لتحصيل معرفة كافية بالقول الملقى، لذلك فهو يلجأ إلى القيود السياقية والمقتضيات المقامية والمبادئ الخطابية، من أجل استخلاص اللوازم التي تخدم إدراك الفائدة الإخبارية والغرض التواصلي المقصود في استعمال المجاز، وهذا ما تعمل على تقريبه وإيضاحه القرائن الهادية (العلاقات) والقرائن الصارفة (القرينة) في المجاز، ويمكن أن نجمل العناصر اللزومية للاستعمال المجازي في القول الطبيعي المتعلقة بالقيود السياقية والمبادئ الخطابية فيما يلي:

- الاستلزامات المتولدة من معاني المفردات التي يتركب منها القول المجازي.
- الاستلزامات المتولدة من البنية الدلالية لهذا القول.
- الاستلزامات المتولدة من سياق هذا القول، ومن المبادئ العامة للتخاطب[1].

---

(1) المرجع نفسه، ص.90.

وهي استلزامات مستندة إلى المضمون الدلالي للقول المجازي، أي هي استلزامات دلالية، كما أنها مرتبطة بالمقام وبالسياق المتعلق بالبنية الدلالية، وبمعاني المفردات الداخلة في تركيبها، مما سبق نستخلص أن اللزوم (العلاقة اللزومية) في الاستعمال المجازي بعناصره الثلاث (القول ـ الانتقال ـ الطلب) هو علاقة استدلالية تربط الملزوم باللازم؛ وذلك بأن يستعمل المتكلم لفظا أو قولا ليدل على معنى خارج عن المضمون الذي وضع له في الأصل، لأن هذا المعنى لازم لهذا المضمون بوجه من الوجوه (ذهنيا أو خارجيا أو هما معا)، ولاستناد اللزوم على البنية الدلالية للقول المجازي، كان الاستدلال في المجاز يرتبط ارتباطا وثيقا بالدلالة، وكان بالتالي نوعا من الانتقال اللزومي من الدال إلى المدلول، أي أن هناك مقدم للاستدلال (المعنى الحقيقي) وتالي للاستدلال هو نتيجته (المعنى المجازي المراد من وراء الاستعمال). ولذا لم يتردد كثير من الأصوليين في تشبيه المجاز بالقياس، نذكر منهم: فخر الإسلام البزدوي الذي قال: "ومثال المجاز من الحقيقة مثال القياس من النص"[1]، وذلك أن هناك نصوص دالة على أحكام معينة ومعروفة بالتوقيف وهناك أحكام فرعية يتوصل إليها انطلاقا من النظر والتأمل في النص الأصل لاستخراج الوصف المؤثر، فإن وجد عُدّي الحكم إليه، فكذلك الحقيقة معروفة بالتوقيف (أي بالسماع من العرب) ودلالتها واضحة لا تستدعي نظرا ولا تأملا، بينما المجاز طريقه قياسي واستدلالي ويمكن أن يثبت في محل بالتأمل في طريقه من غير سماع، والنظر والتأمل يكون في محل الحقيقة كملزوم، واستخراج المعنى المجازي اللازم، فيكون المتكلم كالمجتهد، إلا أن المتكلم وبجانبه السامع لتعاونهما في بناء الخطاب همهما استخراج المعاني اللغوية، بينما المجتهد والفقيه غايته المعاني (الأحكام) الشرعية. ومن هنا فالمجاز شبيه بالقياس من وجهين:

- الأول على اعتبار التشابه في البنية والعناصر المكونة لها.
- الثاني على اعتبار البناء الاستدلالي الحاضر في كليهما.

---

(1) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ص.162 – 163، أنظر النص للبزدوي، وانظر كذلك الشرح الذي أورده صاحب الكشف.

المبحث السادس

العلاقة اللزومية في المجاز واستخدام الفكر في إنتاج الخطاب

اتضح لنا في المبحث السابق أن الاستعمال المجازي هو ممارسة استدلالية، تتخذ من اللزوم آليتها المنطقية، ومن القياس بنيتها الداخلية، والاستدلال لا يتم دون نظر وتأمل عقلي وذهني يمارسهما فكر الإنسان، أي أن استخدام العقل أمر لازم وضروري في كل ممارسة استدلالية، وبالتالي فهو ضروري في الممارسة الخطابية عند الاستعمال المجازي، خاصة مع ما يعرفه طرفا الاستعمال المجازي من تداخل وترابط وتشارك والتباس، أي غياب الانفصال والتميز بين الطرفين، بمقابل طرفي القياس اللذين يلاحظ الانفصال والتميز بينهما واضحا.

واعتماد الاستعمال المجازي على اللزوم بشكل أساسي جعل من هذا الأخير آلية أساسية من آليات منطق اللغة أو منطق الخطاب العربي (الخطاب باللغة العربية)، تلتقي عبر هذه الآلية الأساليب البيانية العربية والأساليب الاستدلالية المنطقية، ويتجلى هذا في الطبيعة الاستدلالية للأساليب البلاغية العربية، ومنها المجاز، مما حدا بأحد المتكلمين البلاغيين، إلى الحكم على أن المعرفة والتمكن من اكتساب الآليات المستخدمة في صياغة الأساليب البلاغية يغني عن المعرفة بالمنطق وقواعده، وذلك لما هناك من علاقة رابطة بين تراكيب الكلام وما يتعلق بها من معاني، وبين الكلام في بنائه الاستدلالي المنبني على أساس فكري عقلي، وهذا المتكلم المعتزلي هو السكاكي الذي توج بأبحاثه جهود الأصوليين(فقهاء ومتكلمين) في البلاغة العربية، فهو عند اشتغاله على الحقيقة والمجاز عمل على إيضاح نظرية اللزوم وتبيانها، جاعلا منها أساسا منطقيا تنبني عليه الكناية والمجاز. وعاد في نهاية كتابه مفتاح العلوم ليعقد فصلا وتكملة تحدث فيها عن الحد والمنطق، محاولا الربط بين الاستدلال المنطقي والممارسة اللغوية في دعواه التي يقول فيها: "أن من أتقن أصلا واحدا من علم البيان كأصل التشبيه أو الكناية أو الاستعارة ووقف على كيفية مساقه لتحصيل المطلوب به أطلعه

ذلك على كيفية نظم الدليل[1]. وهو لا يريد بذلك أن معرفة القياس المنطقي شرط لإتقان البلاغة و البراعة فيها، وإنما أراد أن يبين أن آليات التفكير عند ممارسة القياس المنطقي هي نفسها آليات التفكير عند صياغة واستعمال أي أسلوب من أساليب البلاغة أي أن للغة العربية منطقا داخليا، تكفي وتغني المعرفة الدقيقة بأساليبه وطرقه وأصوله وقواعده عن المعرفة واشتراط الإلمام بالمنطق الصوري وقواعده في الممارسة الطبيعية للخطاب.

واستخدم هذا الأصولي المتكلم المهتم بالبلاغة في مقاربته لهذه الإشكالية، آلية اللزوم، حيث بين أن صور الاستدلال أربعة: بل هي اثنان فقط منبنية على اللزوم: إلزام شيء يستلزم شيئا، فيكون ذلك إثباتا، أو إلزام شيء يعاند شيئا، فيكون بذلك النفي، وهو طرح شبيه بما طرحه وخلص إليه الإمام ابن تيمية في نقضه للمنطق الأرسطي وللموازين القرآنية الأربعة عند الغزالي التي هي صورة أخرى لأضرب الاستدلال المنطقي: (التداخل ـ التلازم ـ التعاند ـ التمثيل)، والبديل الإسلامي كما ادعى هو انبناء العلاقة اللزومية في أي استدلال طبيعي على أربعة عناصر هي:

- الاستدلال بثبوت الشيء على انتفاء نقيضه.
- الاستدلال بانتفاء نقيض الشيء على ثبوته.
- الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم.
- الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم.

وهذه الأربعة يمكن أن تؤول إلى اثنين:

- الإستدلال بثبوت احد المتلازمين على ثبوت الآخر.
- الإستدلال بانتفاء أحد المتلازمين على انتفاء الآخر.

يقول ابن تيمية: "سواء كان اللزوم المستدل به وجودا وعدما، فقد يكون الدليل وجودا وعدما، ويستدل بانتفاء نقيضه على ثبوته، ويستدل بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم،

---

(1) السكاكي، مفتاح العلوم، ص.435.

وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم، بل كل دليل يستدل به، فإنه ملزوم لمدلوله... والكلام إنما هو في المعاني العقلية لا في الألفاظ[1].

وبالتالي فإبلاغ المعاني لا يتوقف على صيغ المناطقة، وإنما يكون حسب القدرة اللغوية و العقلية للمستدل، وباتساع العقول وتصوراتها تتسع العبارات، وبضيقها يصاب اللسان بالعي والانحباس، وهكذا يكون ابن تيمية في نقضه للمنطق الأرسطي قد استعمل نظرية اللزوم مثل السكاكي، لكنه ناقشها مناقشة منطقية خالصة ليخلص في النهاية إلى أن فصاحة الكلام وبلاغته تستدعي بالإضافة إلى الصيغة اللغوية المتينة، التأسس على علاقة لزومية بين الدليل (وهو اللفظ أو النظم في اللغة) والمدلول (الذي هو المعنى المراد من الكلام في اللغة)، بينما السكاكي اعتمد أسلوبا بلاغيا في إظهاره لآلية اللزوم في الاستدلال الطبيعي، مبينا أن ما يوجد في الاستدلال من صور لزومية نلحظه في الأساليب البلاغية البيانية كالتالي:

- ففي التشبيه إذا قلت "خدها وردة" فهو إلزام الخد ما يستلزمه من الحمرة الصافية فيوصف بها.
- وفي الكناية إذا قلت "فلان جم الرماد" إثباتا لكثرة الرماد المستلزمة للقرى، التي تدل على مضيافية الشخص.
- وفي الاستعارة (التي هي ضرب من المجاز)، إذا قلت: "في الحمام أسد"، الذي يلزم عنه جراءة المقدم مع كمال الهيئة وشدة البطش.

إلى غير ذلك من الأساليب التي أساسها علاقة لزومية، والتي اعتمد في إبرازها السكاكي المنهج الاستقرائي مع اعتماده آلية التمثيل لتقريب المفهوم لذهن القارئ.

---

(1) ابن تيمية، تقي الدين أحمد، الرد على المنطقيين، تقديم العلامة سليمان الندوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ص.165 - 167.

وانظر كذلك: - حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، ص.189 فما فوق.

علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، 1984م، ص.246 - 249

وبإظهار الأصوليين لأهمية اللزوم في الإنتاج اللغوي وفي الإبداع البلاغي، وهو عملية استدلالية ذهنية عقلية محضة، رغم ما قلناه من قبل بأن هناك اللزوم الخارجي، والذي هو كذلك لزوم في الذهن، فالربط بين اللازم والملزوم، وإن كان خارجيا فهو يحتاج لاستخدام الذهن والعقل في الربط بين طرفيه، قلت بأنه بهذا التأصيل للبحث البلاغي ولظاهرة اللزوم فيه استطاع الأصوليون إيجاد ترابط بين نظام الخطاب ونظام العقل، وهي جدلية ظلت تؤطر وتحرك تفكير الباحثين في علوم اللسانيات والمنطق والسيميائيات، أو لنقل علوم اللسان في الماضي والحاضر، يذكر المفكر الغربي أندري مارتيني (André Martinet)، أن من وظائف الكلام أن يحرك الفكر ويتعاون كلاهما (أي اللغة والفكر) في إنتاج الأفكار، فيصبح الكلام بالتالي هو عماد الفكر لأنه لولا الكلام لما استحق الفكر أن يسمى بهذا الإسم، وفكر لا يتجلى من خلال الكلام قد يصعب الاستدلال حتى على وجوده[1]. والإنسان عقل ولسان، وغياب أحدهما يخرجه عن صفة البيان التي وصفه بها الله عز وجل، إذ البيان تعبير باللسان وتفكير بالعقل، والممارسة اللغوية في كل أشكالها وتمظهراتها خاصة في الأساليب البلاغية ومنها المجاز، كما أوضحت سابقا عند الأصوليين، تنزع إلى إجراء مزاوجة بين الكلام والفكر عن طريق اعتماد اللزوم كآلية استدلالية، إذ لا يمكن أن تكون لغة بدون تفكير، ولا أن يكون تفكير بدون لغة، والمتكلم أثناء إنتاجه للخطاب يضع نصب عينه نموذجا فكريا يستمد منه قواعد وأسس تساعده على الإبداع وعلى انتقاء الألفاظ والعبارات المناسبة للمقام والمقال، وكذا يستحضر المعنى المطلوب إبلاغه في العملية التواصلية، وهذا ما وقفنا عليه خلال دراستنا "للقرينة" المقامية والمقالية في الاستعمال المجازي و"العلاقات" في ضبط بنية الانتقال الداخلية من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، ولهذه العلاقة الوطيدة بين اللغة والفكر، يعتبر جمود أحدهما جمودا للآخر (علاقة منعكسة صحيحة في الاتجاهين)، ولا بد للمتكلم أن ينطلق من مسلمات وأن يحترم قواعد

(1) André Martinet : « en premier lieu le langage sert, pour ainsi dire, de support à la pensée, au point qu'on peut se demander si une activité mentale à qui manquerait le cadre d'une langue mériterait proprement le nom de pensée ».
Elément de linguistique générale, Nouvelle édition, armand colin

تخاطبية محددة، وإلا نزل بالكلام إلى مستوى اللغو، يذكر الأستاذ الحبابي أن الفكر حاضر لتنظيم الكلام وحينما يبدأ التنظيم يبدأ التفكير أيضا، إذن عندما يتكلم متحدث يكون لكل جملة منطوقة معنى مقام ومعنى مستلزم حاصل عند المتكلم، وقد يحصل هو نفسه عند السامع أو القارئ أو قد لا يحصل، فهناك إذن دائما فرق بين ما يتم في ذهن وتفكير الناطق بالكلام وعند السامع، والفكر دائما يتحرك في المسافات[1].

إذن فالممارسة اللغوية هي ممارسة للفكر في نفس الآن، إذ اللغة تحرك الفكر وتدفعه لبناء استدلالاته وتنظيم حججه وأفكاره، والفكر ينظم تمفصلات الكلام وبنيته وتركيب ألفاظه وفق المطلوب مقاما ومقالا وسياقا، وبالتالي يصبح منطق اللغة في كافة تمظهراته خاصة منها البلاغية، منطق للفكر كذلك (المنطق الطبيعي الذي تفرضه وتستعمله اللغة العربية باعتبارها واحدة من اللغات الطبيعية).

---

(1) محمد عزيز الحبابي، ضمن كتاب البحث اللساني والسيميائي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 6، 1981م، مطبعة النجاح الجديدة، 1984م، ص.245 - 246.

المبحث السابع

المجاز قياس؟ دراسة في هذه "الدعوى - النظرية" الأصولية

في هذا المبحث سأحاول الوقوف على مقاربة لهذه الإشكالية التي طرحها الأصوليون، وذلك بجرد القواعد والأصول المنهجية المشتركة، وتبيان أوجه تشابه الآليات المستعملة في كلا البنيتين (بنية المجاز وبنية القياس). حيث يقول فخر الإسلام البزدوي الذي قال: "ومثال المجاز من الحقيقة مثال القياس من النص"[1].

أ- العناصر والآليات البنيوية المشتركة بين المجاز والقياس.

إن تتبع البنية الاستدلالية للقياس عند علماء أصول الفقه يحيلنا على أربعة عناصر أساسية لابد للمجتهد أو الفقيه من الوقوف عليها واعتمادها في الانتقال من النص (الدليل) إلى الحكم الشرعي (المطلوب الخبري أو المدلول)، هذا في حالة استفادة الحكم من النص مباشرة، أما عند غياب النص المفيد للحكم مباشرة، يعمد الفقيه إلى إيجاد القضية الأولى (الأصل) المناسبة والمشابهة في علة حكمها، للقضية المطروحة للنظر (الفرع) لإجراء حكم الأولى على الثانية، أو نقل وتمديد حكم الأصل إلى الفرع، وذلك إذا تبين له أن علة الحكم في القضية الأصل والمبررة له، هي نفسها أو مشابهة لها في القضية الفرع لتحصيل حكم الأصل في الفرع.

من هنا فالقياس يتألف عند الأصوليين من عناصر أربعة هي الأصل والفرع والحكم والعلة. كيف نلتمس إذن مقومات هذه البنية الإستدلالية القياسية الأصولية عند الممارسة اللغوية المجازية؟

الجواب سأسوقه عبارة عن نقاط متفرقة حسب مقومات هذه البنية.

---

(1) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ص.162 – 163، أنظر النص للبزدوي، وانظر كذلك الشرح الذي أورده صاحب الكشف.

1- العناصر الأربعة المؤسسة للبنية القياسية المجازية:

- فإذا كان 'الأصل' في القياس الأصولي هو النص الشرعي باعتباره دالا على الحكم، وذلك عند المتكلمين، بينما الفقهاء يرون أن 'الأصل' هو الحدث الذي يثبت فيه الحكم[1]، فإن 'الأصل' في الاستعمال المجازي هو المعنى الحقيقي باعتباره المعنى المستفاد من اللفظ على حسب أصل الوضع في اللغة، وباعتباره منطلق العملية القياسية المجازية أو مقدم الاستدلال القياسي عند مستعمل المجاز.

- أما 'الفرع'، فهو عند المتكلمين الحكم المطلوب إثباته بالقياس، وعند الفقهاء هو الشيء الذي يطلب حكمه بالقياس، في حين الفرع عند مستعمل المجاز هو المعنى المجازي المراد من وراء الاستعمال وهو المعنى المطلوب في القياس المجازي، أي أنه هو تالي هذا الاستدلال القياسي.

- أما بالنسبة للعلة، فهي عند الفقهاء مناط الحكم في الأصل، أو الوصف المشترك بين الأصل والفرع والمناسب لإصدار الحكم فيه، بينما العلة عند المتكلمين هي علاقة المشابهة الجامعة بين الشاهد (الأصل) والغائب (الفرع) سواء كانت قرينة أو أمارة أو دليلا أو وصفا مناسبا، ومن هنا يمكن أن نقول أن العلة في الاستعمال المجازي هي أقرب إلى العلة الكلامية منها إلى العلة الفقهية، ذلك أن المعنى الحقيقي هو الأصل والمعنى المجازي هو الفرع (كالشاهد والغائب)، والانتقال من الأول إلى الثاني لا يتحقق إلا إذا كانت هناك قرينة تسمح بذلك، وهي في الاستعمال المجازي إما قرينة هادية أو قرينة صارفة، الأولى تضبط نوع العلاقة الرابطة بين المعنيين (والتي عددها الأصوليون كما رأينا إلى خمسة وعشرين، في حين ردها التفتزاني كلها إلى خمسة منها اللزوم الجامع للباقي)، والثانية صارفة تمنع ذهن السامع من فهم (إرادة) المعنى الحقيقي من اللفظ المستعمل مجازا، فالعلة إذن في الاستعمال المجازي هو القرينة سواء

---

[1] أنظر في إيضاح الفرق بين الأصل و الفرع بين المتكلمين والأصوليين:
- عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.113.
- الإمام ابو الحسين البصري، المعتمد، ج.2، ص.700.

منها المادية أو الصارفة (مع ضرورة واشتراط حضورهما)، والتي تسمح بالجواز والعبور من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، وهي لا تختلف في وظيفتها عن العلة التي تسمح بتمديد حكم الأصل إلى الفرع في القياس الفقهي والنحوي ولا عن الأمارة التي تسمح بالانتقال من الشاهد إلى الغائب في الاستدلال عند المتكلمين.

- وأخيرا بالنسبة للركن الرابع الذي هو الحكم، المفيد للحكم الشرعي الذي يبتغيه الفقيه في نازلة معينة تستدعي منه ذلك لتنظيم وتقنين أعمال المكلفين وفق الشرع، وهو عند المتكلم ذلك الاعتقاد أو الحكم الغيبي الذي يسعى للاقتناع وإقناع الغير به، انطلاقا من الشاهد (عالم المشاهدات)، بينما الحكم عند مستعمل المجاز ما ينبغي الخلوص إليه من دلالة في الاستعمال المجازي، وهو يحصل بشكل خاص عند المستمع لأنه هو من يستقر المعنى النهائي للفظ المجازي في ذهنه، وهذا المعنى المجازي المستقر في ذهن السامع ليس بالضروري ما قصده المتكلم، إذ قد يكون هناك تباين على مستوى استخدام وتوظيف القرائن المقامية والمقالية[1].

هذه العناصر الأربعة المقومة للقياس المجازي هي عناصر حاضرة في كل أضرب الاستدلال عند المدارس المعرفية العربية الإسلامية المشتغلة على النص، فيكون القياس عند الفقهاء، قياس الفرع على الأصل وتمديد حكم الثاني إلى الأول، وعند المتكلمين استدلال بالشاهد على الغائب الأول أصل والثاني فرع، مع محاولة اقتناص معاني عالم الشهادة في عالم الغيب، وفي الاستعمال المجازي هناك عبور من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي لتحصيل مفهوم ومعنى في ذهن المتلقين لا يفيده ظاهر القول.

وهذه البنية القياسية عند البيانيين أصوليين متكلمين وأصوليين فقهاء وبلاغيين مخالفة في شكلها واتجاهها للبنية القياسية المنطقية، إذ الأولى اتجاه من فرع إلى أصل، أي رد الفرع للأصل، بينما عند المناطقة هي نقلة من مقدمات إلى نتيجة.

---

(1) انظر أسس الاستدلال عند المتكلمين، المواضعة ـ قصد المتكلم ـ القرينة أو الدليل عند عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.61 ـ 70.

وإذا كان الأصولي (متكلما كان أو فقيها أو بلاغيا) يعمد إلى البحث والكشف عن العلة أو الأمارة أو القرينة للربط بين الأصل والفرع، فإن المنطقي يعمد إلى البحث عن الحد الأوسط للربط بين المقدمتين ربطا "ميكانيكيا" والخلوص إلى النتيجة.

2- أوجه "الأصل" في القياس المجازي:

إذ أن مدار القياس بكل أنواعه (كلامي - فقهي - بلاغي) ينبني على "أصل" وذلك على ثلاثة أوجه[1]:

- الوجه الأول: التفكير انطلاقا من أصل، باعتماد منهج الاستنباط الذي يخالف الاستنتاج Déduction المنطقي، الذي يتجه فيه التفكير من مقدمات إلى نتائج تلزم عنها لزوما منطقيا كما هو شأن البرهان المنطقي، حيث الاستنباط عند الفقيه هو استخراج المعرفة أي المطلوب الخبري أو الحكم الشرعي من أصل وهو القضية الشرعية الأولى، والاستنباط هو الاستخراج عند أصحاب اللغة، وبالتالي فالاستنباط عند الفقيه هو اجتهاد يستنفذ فيه الجهد في طلب العلم بأحكام الشريعة، وذلك انطلاقا من مصدر للاستنباط متمثل في الأصول الأربعة المعروفة عند الأصوليين: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، والمتكلم يعتمد الشاهد كأصل في استخراج واستنباط العلم والمعرفة في المعتقدات الدينية الغيبية الماورائية، بينما مستعمل المجاز في استنباطه يعتمد أصل الوضع اللغوي للفظ (المفيد للمعنى الحقيقي)، من أجل أن يصل إلى المعنى المجازي فيكون المتخاطب في اللغة عند الاستعمال للمجاز مثل الأصولي الفقيه والأصولي المتكلم في اعتماده منهج الاستنباط كآلية للتوصل للمعنى المجازي.

- الوجه الثاني: التفكير انتهاء إلى أصل، إذ قد عرفنا سابقا أن عملية الاستدلال في القياس الأصولي هي رد وليست نقلة، يرد فيها الفرع للأصل، مما يجعل مقدم

---

(1) وهي عناصر تناولها الجابري في دراسته للاستدلال الأصولي وساحاول توظيفها في القياس المجازي، أنظر: بنية العقل العربي، ص.112 ـ 115.

الاستدلال هو الفرع وتاليه هو الأصل وهذا أمر يصعب تعميمه على الاستعمال المجازي إلا إذا حصرنا عملية القياس المجازي في شقها الإلقائي أي ما تعلق منها بمستعمل المجاز (المتكلم)، إذ يأتي بلفظ في أصل وضعه اللغوي يفيد الحقيقة كأصل، ويضمنه المعنى المجازي كفرع مستعملا ومحترما كل ما يستدعيه هذا الفعل من شروط منهجية ومعرفية مقامية ومقالية وسياقية (القرائن والعلاقات)، فيرد بذلك الفرع (المجاز) إلى الأصل (الحقيقة) في الاستعمال، بينما المتلقي (المستمع) يقوم بعملية عكسية بالانتقال من الأصل إلى الفرع (أي من الحقيقة إلى المجاز)، ولتوضيح ذلك أسوق هذا المثال: فالمتكلم عندما يقول "فلان جم الرماد" للدلالة على لازمه وهو المضيافية، فهو يستعمل "جم الرماد" في غير ما وضع له في أصل اللغة، ويكون أول شيء ارتسم في ذهنه هو المعنى المجازي (المضيافية) وهي فرع في القياس المجازي، وليعبر عنها أرجعها إلى الأصل الذي هو اللفظ الحقيقي، فيكون منطلق استعماله المعنى المجازي (الفرع) ومنتهاه اللفظ الحقيقي (الأصل)، والسامع تنعكس عنده هذه العلاقة فينطلق من اللفظ الأصل (جم الرماد) للوصول إلى المعنى المجازي الفرع (المضيافية).

- الوجه الثالث: التفكير بتوجيه من أصل، والأصل هنا ليس بمعناه النصي أو اللفظي أو الشاهد، وإنما المقصود به مفرد الأصول والتي هي القواعد المنهجية: "قواعد التوجيه" التي يستعملها الأصولي حين ممارسة الاستدلال والقياس والتأويل، وهذه القواعد اهتم بها الأصوليون بشتى أنواعهم، وفيها الخاص بكل علم على حدة، وفيها المشترك كقاعدة: "إعمال الكلام خير من إهماله" وقاعدة: "من تمسك بالأصل خرج من عهدة المطالبة بالدليل".

والأصولي في دراسة الأساليب البلاغية والتقعيد لها لم يعدم بدوره من قواعد منهجية وتوجيهية تضبط استعمال هذه الأساليب، وما اشتغالهم على العلاقة الرابطة بين الحقيقة والمجاز وشروط الانتقال من المعنى الأول إلى المعنى الثاني، ودراستهم للقرائن الهادية والصارفة، وأوجه الإعمال الشرعي عند اجتماعها في اللفظ الواحد، إلى غير ذلك من

التقعيدات المنهجية، ما هي إلا توجيهات منهجية اشترطوا الإلمام بها بالنسبة للمشتغل على النص الشرعي مفسرا كان أو فقيها.

وبهذا تكون عملية القياس في الاستعمال المجازي على مستوى الخصائص البنيوية شبيهة بالقياس عند المتكلمين: رد الغائب إلى الشاهد أو الاستدلال بالشاهد على الغائب، وبالقياس الفقهي، إذ تشترك هذه الأنواع في أن هناك طرفين ورابطا بينهما، لفظ ومعنى وقرينة وعلاقة لزومية بالنسبة للبلاغي، وأصل وفرع وعلة بالنسبة للفقيه، وشاهد وغائب وأمارة بالنسبة للمتكلم، والعمل الذي يقوم به كل طرف هو عملية استخراج أو استنباط: معنى من لفظ ليستقر كفهم في ذهن المتلقي بلاغيا، أو حكم من خلال إجراء قياس فرع على أصل فقهيا، أو اعتقاد ودلالة من خلال رد الغائب إلى الشاهد كلاميا، إذن المستنبط كيفما كان نوعه يجتهد لربط: طرف بطرف وتبرير هذا الربط بنوع من التبرير، والمجتهد عندما يربط اللفظ بمعنى معين، دون غيره من المعاني التي يحتملها، يستند في ذلك إلى علامة، يسميها قرينة، يجدها في النص إما على مستوى منطوقه (قرينة لفظية) أو على مستوى معقوله (قرينة عقلية) أو على مستوى مقامه وأحوال إنتاجه، وكذلك يفعل المجتهد عندما يربط فرعا بأصل ليحصل حكم هذا في ذاك، فهو يستند في هذا الربط إلى علامة، يسميها علة أو دليلا، يجدها في الأصل ويظن ظنا قويا أنها هي المبررة لحكمه، أو يعتقد اعتقادا جازما أنها الموجبة لذلك الحكم[1]، وكذلك يفعل المتكلم في نقل الدلالة والحكم على الشاهد ليطلقها ويحكم بها على الغائب بناء على أمارة أو وصف مشترك بين طرفي الاستدلال.

ب- الخصائص المنهجية للقياس الخطابي المجازي:

عرفنا فيما سبق أن المجاز بالنسبة للحقيقة هو مثل القياس بالنسبة للنص، وبالتالي استخلصنا أن بنيته استدلالية قياسية شبيهة بباقي العلوم البيانية الإسلامية سواء على مستوى العناصر التركيبية للبنية القياسية (الأصل - الفرع - العلة - الحكم)، وكذا على

---

(1) عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.171.

مستوى الأساس النصي: الأصل والقواعد التوجيهية: الأصول، بعد هذا سأعمل على تبيان الخصائص الخطابية للقياس المجازي.

فالمجاز نوعان: استعارة ومجاز مرسل، الأولى تنبني على علاقة مشابهة هي أساس الانتقال من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، بينما المجاز المرسل ليست فيه مشابهة، يقول الجرجاني: "أما الاستعارة فهي ضرب من التشبيه ونمط من التمثيل والتشبيه قياس، والقياس يجري فيما تعيه القلوب، وتدركه العقول وتستفتى فيه الأفهام والأذهان لا الأسماع والآذان"[1]، أي أن الاستعارة كضرب من المجاز أو كمجاز، مبناها على التشبيه، وهو من الأساليب البلاغية، لكنه يدخل فيها بشكل خفي، وهو من الناحية المنطقية قياس يقوم على إلحاق شيء بآخر لجامع بينهما، والقياس ممارسة ذهنية تنبني على نظر وتفكر وتتبع لأوجه التشابه والالتقاء بين المقيس والمقيس عليه (المشبه والمشبه به)، أي يقوم بالربط بين شيئين على أساس جملة من الخصائص المشتركة بينهما، وهذه الممارسة القياسية الاستدلالية تتماهى بتلقائية مع عملية الكلام التي يسعى فيها المخاطب إبلاغ معنى محدد للسامع، أو تحصيل قناعة محددة لديه، أي أن الأول يستدل في خطابه وبيانه لإقناع الثاني بفكرة معينة، لذا اعتبر التشبيه في البلاغة العربية مدار الأمر، يقول السكاكي: "فهو الذي (أي التشبيه) إذا مهرت فيه ملكت زمام التدرب في فنون السحر البياني"[2]، فالتشبيه عموما كآلية سواء في الاستعارة أو في غيرها ممارسة باللفظ وإبداع بالفكر واستدلال بالعقل يستهدف الانتقال بالمخاطب من المحسوس إلى المعقول، أي أنه قياس استدلالي يلحق فيه المجهول بالمعلوم عبر صفة أو حالة أو شبه مشترك، وذلك بالجمع بين المختلفين في الجنس والتأليف السوي بينهما، وعبره يمارس العقل عملية التفكير والبناء الاستدلالي أثناء التعبير أو الكلام، يقول الدكتور طه عبد الرحمان: "فإن كان القول مجازا، فإما أنه استعاري أو غير استعاري، فإن كان الأول، فلا منازعة في صفة المشابهة القياسية التي تتقوم بها الاستعارة، وإن كان الثاني، فمرده إلى "دلالة المفهوم" المعتبر في القياس، أما إن كان القول حقيقة، فلا مندوحة من التسليم بأن تعقله، كما

---

(1) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة،، ص.25.

(2) السكاكي، مفتاح العلوم، ص.331.

بينا ذلك، يشترط التوسل بالشاهد الذي يبلغ أقصى الغايات في تحقيق الصفات، لذا ينبغي أن تقدر لهذا القول بنية مشتملة على هذا العنصر المتميز، مما يجعلها بنية قياسية صريحة[1].

وعلى اعتبار المجاز فعالية استدلالية خطابية تنبني على القياس، سأحاول الوقوف على بعض الخصائص المميزة للقياس المجازي في الخطاب الطبيعي على هذا الشكل[2]:

1. الالتباسية: حيث أن ما يميز اللغات الطبيعية هو الالتباسية في دلالة الألفاظ سواء كانت مفردة أو مركبة، وهي مزية تكسبها مرونة وطواعية كافية تجعلها تستجيب لأغراض التبليغ المتعددة، وفي الاستعمال المجازي نجد هذه الالتباسية سمة بارزة في دلالات الألفاظ، إذ اللفظ عند استعماله أو النظم، يحتمل تأويلات مختلفة سواء بأن يطلق اللفظ الواحد على مسميات مختلفة أو يدل على معان متعددة، أو أن يتعذر تحديد دلالته ومعناه تحديدا دقيقا، وهذا لا يتم إلا بالحسم فيه هل دلالته على الحقيقة أم في المجاز، والقرائن والعلاقات خير هادي ومعين لتحقيق الاستقرار الدلالي، والقياس القادر على فك هذا الالتباس ليس القياس البرهاني، بل القياس المتميز بالتواطؤ والاطراد، القادر على تحصيل المعاني بألفاظ فيها شيء من الاشتباه والاشتراك والإجمال والقادر على الاستقرار باللفظ في أحد معانيها التي يحتملها.
2. الحوارية: حيث أن كل كلام مفيد يستلزم وجود طرفين لكل منهما مقام: مقام المتكلم ومقام المستمع ولكل مقام وظيفتان: وظيفة المنتقد ووظيفة المعتقد مع تبادل الأدوار بين الطرفين في هذه الوظائف، وهي عناصر لا بد من مراعاتها خلال استعمال المتخاطبين للمجاز سواء عند مستعمله الذي ينبغي له مراعاة مقام واعتقادات المتلقي، أو عند المستمع الذي يجب عليه مراعاة مقام وادعاءات الملقي (المتكلم). وكلاهما يخضع لعلاقة تفاعلية حوارية توجهها اعتقادات كل واحد منهما بشكل تدافعي فالمستعمل للمجاز يبتغي إيصال معنى معين خاضع لاعتقاد معين، بينما المتلقي تحضر

---

(1) طه عبد الرحمان، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص.115.

(2) استفدت هذه القواعد الخاصة بالقياس في الخطاب الطبيعي من مسلمات القياس الخطابية التي أوردها الأستاذ طه عبد الرحمان في كتابه في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص.99، وحاولت إسقاطها على القياس المجازي.

اعتقاداته عند التلقي لتحدد درجة تقبله للمعنى المطلوب تحققه لديه وهكذا يكون المجاز تفاعلا حواريا بين المتخاطبين به خاضعا لثلاثة عناصر أساسية وهي المقام والاعتقاد والانتقاد، وهي محددات للتواصل في إطار التخاطب الطبيعي المعتمد المجاز كأسلوب ووسيلة للتبليغ.

3. التراتبية في المعاني: فاللفظ عند دلالته على المعنى يحتمل مراتب متعددة لا يشكل الانطباق وعدمه إلا الطرفين المتباينين الأعلى والأدنى، كما أن فهم هذا المعنى واستيعاب دلالته لا يستدعي استحضار كل الأعيان الخارجية التي لا تندرج تحته لأنها غير قابلة للحصر والاستقصاء، وإنما يكفي استحضار بعض العينات التي تمثل مدلول اللفظ وخصائص هذا المدلول أحسن تمثيل، وهذه العينات هي نماذج مثلى مقترنة بمدلول اللفظ: "الشواهد"، وتشكل "ما صدق" اللفظ عند استعماله المجازي، وفهم مدلول هذا اللفظ المجازي يستدعي من المفسر أو المؤول تصور متوالية مرتبة من المعاني (سلم)، يقع المعنى المراد الأمثل في المرتبة العليا وتقع باقي المعاني أسفل منه في تراتبية السلم إلى أن يخرج اللفظ عن مدلوله، وحصر المعنى المجازي المطلوب في هذا السلم يستدعي استحضار القرائن الهادية (العلاقات المتعددة واللزوم كعلاقة أساسية فيها)، والقرائن الصارفة (القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي)، وقد تتضافر المعاني في الوصول بذهن المؤول إلى المعنى المطلوب، ونمثل لذلك بأن المعنى المطلوب قد يكون معنى ملازما بشكل مباشر للفظ المستعمل، وقد تكون بشكل غير مباشر، بتضافر مستلزمات اللفظ فيما بينها بحيث يلزم أحدها عن الآخر إلى حين التوصل إلى المطلوب: الدلالة المجازية للفظ، فإذا قلت: "فلان له علي يد" قد تفيد لازمها مباشرة إذا تضافرت القرائن المقامية والمقالية في تحديد ذلك، وقد يطرح أمامنا سلم تراتبي من المعاني: فاليد قد تفيد معناها الحقيقي أو المجازي وفي هذا الأخير قد تفيد الفضل ـ النعمة ـ العطاء ـ الدين ـ السلطة...، وهي معاني متباينة قد تستقل بعضها عن بعض إلى حين تحديد أحدها كمعنى مراد، أو تتضافر المتقاربة منها للوصول إلى معنى معين.

ج- عمليات القياس الخطابية في المجاز:

في إطار دراسة عمليات القياس الخطابية، توصل الدكتور طه عبد الرحمان إلى حصر ثلاث عمليات خطابية أصلية يعتمدها القياس، وهي: التفريق والإثبات والإلحاق[1]، وبحكم أن الاستعمال المجازي كما أثبت الأصوليون هو قياس وممارسة استدلالية في بنيته الداخلية، فإنني سأحاول تبيان كيفية تحقق هذه العمليات الثلاث في الممارسة الخطابية عند التعبير بالمجاز.

1. <u>عملية التفريق:</u> فعند استعمال اللفظ استعمالا مجازيا، فإن محاولة تفسيره وتأويله والوقوف على معناه تستدعي التفريق بين مختلف الجوانب والوجوه (المعاني) التي يفيدها اللفظ، ولما كانت هذه الجوانب والوجوه عبارة عن صفات (صفات وجود أو صفات قيمة)، فإن عملية التفريق كمرحلة أولى في الفهم تدخل كعمل على الموضوع (س) وهو اللفظ (متغير دال على الأشخاص أو الأعيان)، وينشئ له صفات {صا$_1$،....،صا$_ن$} (صا: متغيرات دالة على المحمولات أو الصفات وهنا دالة على المعاني كمحمولات) فتكون صياغة أثر هذه العملية رمزيا على هذا الشكل:

فا (س {}) = س { صا$_1$، ....، صا$_ن$}

أي أن إدخال عامل التفريق (فا) على اللفظ (س) يؤدي بنا إلى جرد مجموعة من المعاني كدلالات مقابلة لهذا اللفظ، وهي صفات محمولات له باعتباره موضوعا، وهذه كما قلت مرحلة أولى في فهم الخطاب المجازي .

2. <u>عملية الإثبات:</u> وهي مرحلة ثانية في الفهم، وتنبني على الأولى: التفريق، وذلك بأن تعمد إلى مجموع الصفات (المعاني) المجرودة عند التفريق، ويتم تمييز إحداها حسب ما تمليه شروط الانتقال من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، وإثبات هذه الصفة المميزة (المعنى المميز) وتفريقها عن الموصوف (اللفظ)، لتصبح بدورها مقاما موصوفا جديدا يستحق أن تسند إليه بدوره صفات خاصة به، أي يصبح المعنى المجازي مميزا من بين

---

(1) أنظر تفصيل العمليات الثلاث (عمليات القياس الخطابية) عند الأستاذ طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص.102 – 103، وقد حاولت هنا استعمالها وإسقاطها ودراستها على مستوى القياس المجازي.

مجموعة من المعاني التي يحتملها اللفظ، وتثبت له صفة الموصوف، فتكون بذلك الصياغة الرمزية لهذه العملية كالتالي:

ثا (س {صا$_1$}) = صا$_1$ {}

أي أن إثبات (ثا) صفة (صا$_1$) لموصوف (س) يساوي تفريق هذه الصفة من الموصوف لتصبح موصوفا قابلا للوصف، وبالنسبة للمجاز إثبات معنى من المعاني التي يحتملها اللفظ يعطي له (أي المعنى)، مقاما جديدا قابلا للوصف، وهو المعنى المجازي المحتمل حسب قواعد التأويل اللغوي.

3. عملية الإلحاق: وهي مرحلة ثالثة في الفهم، معتمدة على الثانية، إذ من خلال الصفة المثبتة، (أي المعنى المجازي المثبت)، والتي أصبحت مقاما موصوفا جديدا في المرحلة السابقة، تتحول في هذه المرحلة لتصبح صفة محددة بوجه من الوجوه لموضوع خطابي جديد (عـ)، أي أن المعنى المجازي المثبت في المرحلة السابقة يستقل استقلالا تاما عن اللفظ الذي أفاده ليخلق في ذهن المتلقي معاني خطابية أو صفات خطابية جديدة مرتبطة بالمعنى المجازي بطبيعة الحال، ومستقلة عن الصفات والمعاني التي يفيدها اللفظ في أصل الوضع اللغوي، أو في رتبة مغايرة من مراتب سلم الدلالة للفظ، فتكون الدلالة الرمزية للإلحاق (حا) (إلحاق معنى مجازي (صا$_1$) يؤدي إلى خلق دلالات ذهنية مرتبطة بموضوع خطابي تتعلق بهذا المعنى)، على هذا الشكل: حا (صا$_1${})= عـ {ص$_1$}

د- خصائص المشابهة الاستعارية باعتبارها قياسا خطابيا مجازيا:

وقفنا في بداية المبحث مع علاقة المشابهة في الاستعارة، والتي يعتبرها الجرجاني قياسا طرفاه المشبه (المقيس) والمشبه به (المقيس عليه)، هذا الأخير الذي يعتبر بالرجوع إلى خصائص القياس الخطابي المجازي 'الشاهد' الأمثل أو الأنموذج الحسن الذي يراد نقله إلى المقيس[1]، ومثال الشاهد الأمثل: اختيارنا للفظ الأسد كشاهد أمثل لشجاعة زيد في قولنا:

(1) طه عبد الرحمان، المرجع السابق، ص.109 ـ 110.

'رأيت أسدا في المعركة'، وكاختيارنا للفظ البحر كشاهد أمثل لعالمية فلان في قولنا: 'استفتيت بحرا في العلم'.

ولهذه المشابهة الاستعارية خصائص منطقية هي:

- أولا: الانعكاسية، حيث كل شيء يشبه نفسه ولا شيء أشبه بالشيء من نفسه.
- ثانيا: اللاتعدية، حيث علاقة المشابهة غير متعدية، فشبيه الشبيه ليس بالضرورة شبيها للمشبه.

مثال:

- إذا الأسد شاهد شجاعة بالنسبة لعمر
- وعمر شاهد شجاعة بالنسبة لزيد
- فهذا لا يستلزم ضرورة أن يكون الأسد شاهد شجاعة بالنسبة لزيد.

- ثالثا: اللاتناظرية: حيث علاقة المشابهة الاستعارية لا تناظرية، فما كان شاهدا على غيره، فليس غيره شاهدا عليه، فكل شاهد يستحق صفة على وجه لا يشاركه فيها غيره بنفس الدرجة، فاستعمال لفظ أسد كشاهد على شجاعة زيد، لا يليق معه استعمال لفظ زيد كشاهد أمثل على شجاعة الأسد[1].

هـ- المجاز خرق لمبدأ التعاون:

وفي الأخير لا بد من الإشارة إلى أن الاستعمال المجازي في الخطاب هو نوع من الخرق لمبادئ التعاون الشهيرة عند غرايس Grice، خاصة منها ما يرتبط بمبدأ: 'ليناسب مقالك مقامك' في إطار قاعدة العلاقة أو المناسبة، وكذا مبدأي: 'لتحترز من الخفاء في التعبير' و'لتحترز من الاشتباه في اللفظ' فيما يتعلق بجهة الخبر[2].

---

(1) طه عبد الرحمان، المرجع السابق، ص.110 ـ 111.

(2) أنظر Grice في مقالته الشهيرة Logic and conversation، وانظر كذلك:

- طه عبد الرحمان في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص.104.
- وكذا حسان الباهي: الحوار ومنهجية التفكير النقدي، أفريقيا الشرق، 2004م، ص.126 ـ 128.

وعند هذا الخرق والإخلال بمبادئ التعاون بين المتخاطبين، يعمد المتلقي للمعنى المجازي إلى صرف كلام محاوره أو المتكلم عن ظاهره (المعنى الحقيقي) إلى معنى خفي يقتضيه المقام التداولي (المعنى المجازي)، وهذا المعنى الخفي يتحقق عن طريق الإستدلال (القياس المجازي بالنسبة للمعنى الظاهر)، باستحضار القرائن والعلاقات باعتبارها الموجهة للاستدلال، وهذا ما أطلق عليه اللسانيون الجدد اسم الاستلزام التخاطبي، الذي يمكن أن نجعل الانتقال بخصائصه (المذكورة سابقا) في المجاز، وجها من وجوهه، أي أن المجاز وجه من أوجه الاستلزام التخاطبي، وحتى لا يفشل مبدأ التعاون في بناء معرفة مشتركة أثناء استعمال المجاز، فإن على المستمع بالإضافة إلى صرفه المعنى عن ظاهره أن يجد المبررات والقرائن والعلاقات التي دعت المتكلم لاختيار المجاز في التعبير، كما يجب عليه إكمال استدلال المتكلم، ببذل الوسع في الجهد لاستحضار كل العناصر الضرورية لاكتمال الاستدلال وحصول المعنى المراد في ذهنه، إذ المتكلم قد وجد المجاز الأنسب للاستعمال ويعول على ذكاء المتلقي في بناء المفهوم المراد، يقول الدكتور طه عبد الرحمان: "على المستمع أن يكمل استدلال المتكلم، فهو مطالب بأن يبذل الوسع في استحضار كل العناصر الضرورية لإقامة صحة هذا الاستدلال، ملتزما في ذلك "روح التعاون" التي تقوم بين المتحاورين. كما أن طي الصفات المشتركة قد يكون أدعى لقبول المتوالية القياسية من لدن المستمع مما لو ذكرت صراحة"[1].

---

(1) الدكتور طه عبد الرحمان، أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص.108.

المبحث الثامن

المجاز والعلاقة السببية

ومن أهم العلاقات الرابطة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي والتي اخترت الوقوف عليها لأهميتها علاقة السببية، وقسمها الأصوليون قسمين: إطلاق السبب كمجاز على المسبب أو إطلاق المسبب على السبب، وفي كل قسم أربعة أنواع، فبالنسبة لإطلاق السبب على المسبب أو العلة على المعلول نجد هناك:

1. السبب القابلي أو المادي: وهو تسمية الشيء باسم قابله أي المحل والحيز الذي يشغله هذا الشيء كما إذا أطلقنا اسم الوادي على الماء، فعبرنا عن سيلان الماء بـ"سال الوادي"، أي الماء الذي في الوادي، وهذا من قبيل تسمية الحال باسم المحل، وقد يكون المادي هو جنس ماهية الشيء كإطلاق اسم الحنطة مجازا على النبيذ.
2. السبب الصوري: وهو تسمية الشيء باسم صورته كتسمية القدرة باليد، إذ هذه الأخيرة لها صورة خاصة يتأتى بها الاقتدار على الشيء، وإطلاقها على القدرة هو من باب إطلاق اسم السبب الصوري على المسبب.
3. السبب الفاعلي: وهو تسمية الشيء باسم فاعله حقيقة أو ظنا، كتسمية المطر بالسماء والنبات بالغيث، كما يقال: "رعينا غيثا"، أي نباتا، وذلك لأن الغيث سبب فاعلي في الإنبات عرفا، لأن الفاعل هو الله سبحانه وتعالى، وجاء في قول الشاعر:

إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه و إن كانوا غضابا

قاصدا من نزول السماء نزول المطر، والنظر في هذا المثال يحيلنا إلى ما قلناه سابقا في مسألة تضافر مراتب المعاني بالنسبة للفظ معين للوصول إلى معناه المجازي المطلوب، فالسماء لفظ استعمل للدلالة على السحاب باعتبار الجهة (جهة سقوط المطر من فوق)، وهذا السحاب عُبِّر به كسبب فاعلي للدلالة على المطر.

4. السبب الغائي: وهو تسمية الشيء باسم غايته التي يؤول إليها أو التي يبتغيها، كإطلاق لفظ الخمر على العنب لأنها العلة الغائية التي يؤول إليه.

وهذه العناصر أو الأنواع الأربعة تدخل في إطار العلاقة السببية، والتي يعتبرها الأصوليون عناصر مقومة لكل موجود، جاء في كتاب نهاية السول: "علاقة السببية وهو إطلاق اسم السبب على المسبب أي العلة على المعلول. ثم إن السبب على أربعة أقسام: قابلي ويعبر عنه بالمادي، وصوري، وفاعلي، وغائي، وكل موجود لا بد له من هذه الأربعة كالسرير فإن مادته الخشب وفاعله النجار، وصورته الإنصطاح وغايته الاضطجاع عليه، وإنما سميت الثلاثة الأولى أسبابا لتأثيرها في الاضطجاع، وسمي الرابع وهو الغائي سببا لأنه الباعث على ذلك فإنه إذا استحضر في ذهنه الاضطجاع حمله ذلك على العمل وهو معنى قولهم أول الفكر آخر العمل، ومعنى قولهم العلة الغائية علة العلل الثلاث في الأذهان، ومعلولة العلل الثلاث في الأعيان أي في الخارج"[1].

وبمقابل علاقة السببية هناك علاقة المسببية: أي إطلاق اسم المسبب على السبب، كتسمية المرض المهلك بالموت، وفي هذا القسم من علاقة السببية أربعة أنواع كذلك، غير أنها منعكسة عن العلاقات الأربع السابقة الذكر، يقول الشوكاني: "وفي إطلاق اسم المسبب على السبب أربعة أنواع على العكس من هذه المذكورة قبل هذا"[2].

ودراسة علاقة السببية في البحث المجازي عند الأصوليين يعبر عن بعد نظرهم في تناول المباحث البلاغية، وعن دقتهم في التحليل ونفاذهم لسبر أغوار هذه المباحث ذات الطبيعة البلاغية، لكن دراسة هؤلاء الأصوليين تتميز بالدقة والتأصيل وتحاول الوقوف على العلاقات والبنى المنطقية والمعرفية لكل قضية قضية، وبالنظر إلى طريقة دراستهم لقضية العلاقة السببية في المجاز، وبالتمعن في التفريعات والتقسيمات التي خلصوا إليها، لا يفوتني أن أنبه إلى مسألة دقيقة تظهر حضور البعد الميتافيزيقي الفلسفي في دراسة المجاز بشكل خاص

(1) الأسنوي، نهاية السول، ج.2، ص.165.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص.52.

والأساليب البلاغية بشكل عام، ففي النص الذي أوردته من كتاب نهاية السول عبارة جاء فيها: "وكل موجود لابد له من هذه الأربعة"، أي لابد من الأسباب الأربعة: المادي والصوري والفاعلي والغائي، وفي هذا إحالة صريحة لموضوع تناوله الفلاسفة على مر العصور، وتناوله متكلمو المسلمين في إطار ردودهم وتحليلاتهم التي واجهوا بها الفلاسفة، أو استعملوها في مناظراتهم الكلامية بين ممثلي مدارسهم وشعبهم، إنه موضوع أو قضية الوجود، وفي هذا الربط بين الأصول والبلاغة والفلسفة الكلامية أو الميتافيزيقا الفلسفية، نوع من التداخل بين هذه المجالات المعرفية، ويعبر على أن أي قضية من واحد من هذه المجالات لا يمكن مناقشتها بمعزل عن المجالات الأخرى.

والملاحظ في طريقة تناول هذه الأنواع الأربعة في العلاقة المجازية هو التطابق شبه التام بينها وبين العلل الأربعة التي اعتمدها أرسطو في فلسفته الوجودية، خاصة فيما يتعلق بمسألة تفسيره لنشأة العالم، حيث يفسر أرسطو نشأة الموجودات التي في هذا العالم تفسيرا فلسفيا نظريا كأي شيء يصنعه الإنسان من مادة معينة لغرض معين، وإن كان المثال الوارد عند الأصوليين هو السرير، فإن مثال أرسطو قريب من ذلك وهو الكرسي.

وأرسطو يرجع نشأة العالم مثل أي شيء يصنعه الإنسان إلى علل أربعة:

- العلة المادية: "La cause matérielle" وهي المادة التي تصنع منها الأشياء.
- العلة الصورية: "La cause formelle"، وهي الصورة التي تصيرها المادة شيئا معينا، أو الصورة التي تتخذها المادة عند تشكلها.
- العلة الفاعلة: "La cause efficiente"، وهي العلة التي تقوم بصناعة الشيء، وتعطيه شكله وصورته.
- العلة الغائية "La cause finale"، وهي الغاية التي من أجلها قامت العلة الفاعلة بصنع ذلك الشيء على تلك الهيئة.

فالعلة المادية في الكرسي مثلا هي الخشب، والعلة الصورية هي شكل الكرسي وصورته التي حولت مادة الخشب إلى شيء اسمه الكرسي، والعلة الفاعلة هي النجار الذي

صنع الكرسي، والعلة الغائية هي الجلوس والراحة. وقد جمع أرسطو العلل الثلاث الصورية والغائية والفاعلة في علة واحدة هي الصورة، لكون صورة الشيء مرتبطة أساسا بغايته، إذ أن الصورة المخلوعة على الشيء يراعى فيها الهدف والغرض من استعمال هذا الشيء، فلغاية النوم تعطى صورة السرير ولغاية الجلوس تعطى صورة الكرسي، وكلتا العلتين لا تتحققان إلا بوجود قوة فاعلة أخرجت الشيء من العدم إلى الوجود.

وبعد تركيزه للعلل الثلاث: الغائية والفاعلة والصورية في (الصورة)، لم تبق إلا العلة المادية وهي (المادة) أو (الهيولي) التي تخالف المادة كما نفهمها نحن بأبعادها ووزنها وحجمها، بل هي عبارة عن عدم وبدون صفات ولا تتلقى هذه الأخيرة إلا من الصورة، وهي قبل ذلك مجرد شيء "بالقوة En puissance"، وبعد تلقي الصورة تصبح شيئا معينا "بالفعل En acte" فالهيولي ما هو إلا قابلية التلقي Réceptive [1]، ويؤكد أرسطو في نهاية هذه التقسيمات وهذه التحديدات أنها جميعها تقع في الذهن فقط، لأنه في الواقع لا يتصور وجود صورة من غير مادة ولا وجود مادة من غير صورة، فالصورة لا يمكن أن تظهر إلا في مادة والمادة لا يمكن أن تظهر إلا في صورة. وهذا ما أدركه الأصوليون حيث ربطوا بين السبب والمسبب ربطا مزدوجا بين الذهني والخارجي، فالمسبب يلزم عن السبب لزوما خارجيا وفي نفس الوقت يحضر الذهن ليضبط هذه العلاقة اللزومية لينضاف اللزوم الذهني إلى اللزوم الخارجي، وذلك أن اللغة والنص كمجال لاشتغال الأصولي هو انعكاس للعالم الخارجي وعملية تفاعل إنساني معه، فاللغة الطبيعية ظاهرة مرتبطة بأشياء الكون والعلاقات الرابطة بينها، قبل أن تكون ظاهرة اجتماعية تواصلية تخضع للتنظيم الفكري الإنساني، وبالتالي فاللغة العربية، كلغة طبيعية هي ظاهرة ناتجة عن تفاعل بين الفكر والواقع واللسان، والنص المذكور سابقا في كتاب نهاية السول يبرر لنا هذا الربط الذي أولاه الأصوليون اهتماما بين الذهن والخارج، جاء في النص: "فإنه إذ استحضر في ذهنه الاضطجاع حمله ذلك على العمل، وهو معنى قولهم: أول الفكر آخر العمل، ومعنى قولهم العلة الغائية علة العلل الثلاث في الأذهان، ومعلول العلل الثلاث في الأعيان أي في الخارج"، ولي ملاحظة على

---

(1) نديم الجسر، قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، طبع بلبنان، ص.42.

المقولة الأولى: أول الفكر آخر العمل، فهي على حسب سياق الكلام وعلى حسب ما فهمناه من علاقة الفكر بالواقع وكيفية تدخل اللغة في ضبط هذه العلاقة، مقولة غير صحيحة ووجه عدم صحتها أنها منعكسة، ولجبر عيبها أستبدلها بـ: أول العمل آخر الفكر، أو آخر الفكر أول العمل، وما أظن كاتب النص إلا سها عن الصواب أو أن الخطأ وقع أثناء النسخ أو التحقيق.

أعود فأقول بأن العلاقة التي تنسجها اللغة بشكل تفاعلي مع الفكر (الذهن) والواقع (الخارج)، تظهر أسسها وتركيبيتها في الاستعمال المجازي، فهذا الأخير ليس لغوا من القول، يلجأ له المتكلم من باب نافلة الكلام، وإنما هو اختيار 'استراتيجي' تبرز فيه مجموعة من ظواهر اللغة وقواعدها وآليات اشتغالها، والأصوليون أبرزوا هذه الجوانب في المجاز ووقفوا على دقائق الأمور فيها.

خاتمة الفصل

بهذا نكون قد وقفنا على بعض من القواعد المنهجية والتي أراها مهمة للدراسة في إطار اشتغال الأصوليين على المباحث البلاغية عامة، والبحث المجازي بشكل خاص، ومن ذلك تبين لنا أن مستعمل اللغة عند استعماله للحقيقة يخضع لمنطق لغوي يمكن نعته بالأصلي، وعند استعماله للمجاز يخضع لمنطق ننعته بالمنطق اللغوي الفرعي، والانتقال من الأول إلى الثاني له قوانينه وقواعده المنهجية التي تجعل من المجاز نظرية لسانية وتواصلية خاضعة لضوابط محددة، لا يلجأ لها المتكلم بشكل اعتباطي، فأفعال العقلاء منزهة عن العبث، والقول ضرب من الأفعال، ولا من أجل دواعي فنية جمالية فقط، فهذا وجه وفائدة ثانوية للمجاز، وإنما يستعمل هذا الأخير لدواعي منطقية واستدلالية وتواصلية تحقق عبره مفهوم الإبلاغ والتواصل، ولنقل البلاغة لكن ليس بمعناها المحصور في تزيين اللفظ والمعنى فقط، ولكن بمعنى إبلاغ المعنى الجيد لذهن السامع في أبهى حلة وأحسن لفظ، وهكذا يكون المجاز نظرية خطابية تواصلية، لها نظامها الخاص بها الذي اكتشفه الأصوليون وأصلوا له، وأبرزوا قواعده وأسسه المنهجية.

الفصل الثاني

المجاز ظاهرة كلامية،

دراسة في الإطار المنهجي

والبعد الفلسفي

مدخل

قضية المنهج في البحث البلاغي بين المتكلمين وعلماء أصول الفقه

لقد انصب الاهتمام فيما سبق على علماء أصول الفقه في علاقتهم بالبحث البلاغي عامة والبحث المجازي بشكل خاص، وحاولت خلال ذلك إبراز أهم ما قدمه الأصوليون الفقهاء لهذا المبحث من عطاءات خاصة على مستوى القواعد المنهجية والأسس التأصيلية.

وما دام التأصيل الفقهي والتأصيل البلاغي يجد متسعه وامتداده لا محالة في علم الكلام، الذي يعتبر بحق مجال النقاش الفلسفي والتحليل المنطقي لمواضيعه ولمواضيع من مجالات أخرى كالفقه والبلاغة، لذا نجد في التراث الفكري الإسلامي كثيرا من القضايا لم تتضح الرؤية فيها حتى تناولها المتكلمون بالنقاش والتحليل، وهذا لا ينقص من شأن علماء أصول الفقه، غير أن هؤلاء في الوقت الذي يهتمون فيه التأصيل الفقهي والتأصيل المنهجي، يهتم الأصوليون المتكلمون بالتأسيس الفكري والفلسفي والمنطقي، وهذا الاختلاف على مستوى طريقة التناول والرؤية للقضايا أفرز اختلافا على مستوى المنهج المعتمد في الدراسة عند كلا الفريقين:

أ- منهج علماء أصول الفقه:

فالفقهاء (علماء أصول الفقه) في تناولهم لمباحث البلاغة والمجاز بشكل خاص، اعتمدوا المنهج التحليلي في الوصول للأغراض، الذي يحاول تحليل الخطاب الشرعي إلى العناصر المكونة له من زوايا مختلفة: من زاوية الوضع، وزاوية الاستعمال، وزاوية الحمل، وما يهمنا هنا هو الجانب الثاني المختص بالاستعمال، حيث التحليل الأصولي الفقهي ينطلق من الملموس العيني أو المعطى العقلي إلى العناصر المكونة له، ثم يعمد إلى تجميع جزئيات التحليل لا ليوظفها في تركيب بنى منطقية وتصورية، وإنما ليخضعها للمنهج الاستقرائي ليولد من خلالها قواعد وأصول يعتمدها كل من أراد تحليل الخطاب الشرعي وتفسيره وفهمه والوصول إلى مراد الشارع فيه فتتأسس خطوات محلل الخطاب على هذا الشكل التالي:

1. البحث في الوسائل المساعدة على فهم الخطاب وتحديد المراد منه ووجه دلالته.
2. فهم ظاهر الخطاب حسب اللسان العربي واقتضاءاته الاستعمالية المقامية والمقالية، حسب أصل الوضع أو خلافه.
3. فهم مراد الشارع الذي رغم تعبيره بالأساليب الإستعمالية العربية فإن له أساليب استعمالية شرعية يعبر بها عن مراده، ولابد من الإلمام بها ليحصل فقه مراد الشارع من خطابه[1].
4. ربط المعاني المستخرجة بالمخاطب (السامع)، على اعتبار أن الشريعة جاءت لتخاطب المكلف بأحكام عملية، ولتتفاعل مع الواقع.

وبهذا يكون منهج علماء أصول الفقه منهجا تحليليا محضا، يبتغي فهم الخطاب وتحليل عناصره ومحاولة ربطها بالواقع.

---

(1) إدريس حمادي، المنهج الأصولي، ص.10.

ب- منهج المتكلمين:

بينما يعد منهج المتكلمين منهجا يعتمد التحليل والتركيب في آليات الاشتغال، إذ يعمد الأصولي المتكلم إلى الانطلاق من العناصر المحللة في إطار مناقشاته المنطقية والفلسفية، ليكون منها مركبا تصوريا ومعرفيا يضبط قواعده كآلية لإنتاج المعرفة واستخراج المعاني والأفكار، لذا فهم في تعاملهم مع البحث البلاغي عامة والبحث المجازي بشكل خاص، لم يعمدوا فقط إلى تحليل الخطاب واستقراء جزئياته للخلوص إلى قواعد أصولية كلية تنفع المجتهد والفقيه في قراءة النص وإسقاطه على الواقع كما فعل أصوليو الفقه، وإنما عمدوا إلى هذه القواعد الجزئية في تحليل المجاز: القرينة - المناسبة والعلاقة وتفصيلات ذلك من سببية ولزوم وعلية...، ليصوغوا منها نظاما معرفيا وبنية منطقية تضبط التأويل البلاغي المجازي، بحيث أصبح نظاما مضبوطا له قواعده وأصوله التي ينبغي اعتمادها في التعامل مع النص الشرعي خاصة واللغة العربية عامة.

وبهذا تكون الإضافة في المنهج الكلامي هي صياغة الأنظمة والقوانين المنطقية، بينما الأصوليون الفقهاء يكتفون باستخراج القواعد وطرحها أمام الناظر في النص دون صياغتها في بنية منطقية تنتظمها، ولكنها في عمقها تحمل غنى استدلاليا ومنطقيا وتخاطبيا يتطلب الحفر فيه وإبرازه بالدراسة والبحث.

وهكذا فالعناصر المكونة للخطاب في الزوايا المختلفة ليست هدفا للمتكلم في ذاتها بقدر ما هي وسيلة للتوظيف في منهج تركيبي يبتغي معرفة أكثر تعقيدا[1]، فهي إذن مزاوجة بين المنهج التحليلي والمنهج التركيبي، ونتاج منهجهم هذا ليس مقتصرا عليهم فقط، بل يمس أصول الفقه والبلاغة، ونجد الكثير من لمساتهم فيهما، وذلك أن أغلب علماء الأمة أصول - فقه - بلاغة - تفسير- نحو... كانوا متكلمين وفي غالب الأحيان كانت تختلط النقاشات الأصولية - الفقهية بالنقاشات الكلامية وكل ذلك يتداخل مع النقاشات البلاغية، فالغزالي في مستصفاه كان أصوليا ومتكلما، والآمدي في إحكامه كان متكلما - أصوليا، والتفتزاني في

(1) المرجع نفسه، ص.11.

شروحه كان أصوليا بلاغيا، والجرجاني والسكاكي كانا بلاغيين متكلمين، وابن تيمية اجتمعت عنده العلوم والفنون في كل مناقشاته وآرائه، يقول الدكتور عابد الجابري: "لابد من القول، بادئ ذي بدء، أن الذين خاضوا في هذه المسألة بعمق وتفصيل (إشكالية اللفظ والمعنى) كانوا أساسا، من المتكلمين والبلاغيين، أعني المتكلمين الذين كانت تستهويهم المناقشات حول مقومات البلاغة والبيان أكثر مما كانت تجذبهم المناقشة حول المسائل الميتافيزيقية، ومن هنا ذلك التداخل الذي لاحظه كثير من الباحثين بين الحجاج الكلامي.. وبين التحليل البلاغي الصرف...فالمتكلم... كان عليه أن يكون على معرفة بالأساليب البلاغية العربية متذوقا لها... ومن هنا اتجهت المناقشات الكلامية في موضوع اللفظ والمعنى اتجاها بلاغيا، واتجهت المناقشات البلاغية في الموضوع نفسه اتجاها كلاميا، والنتيجة اصطباغ البحث البلاغي العربي بالصبغة الكلامية، وهو ما يسميه الباحثون المعاصرون المهتمون بالبلاغة العربية ب: "طغيان التحليل العقلي" فيها... (أي اتجاه) التحليل البلاغي في الأدبيات العربية البيانية اتجاها "منطقيا"[1].

وهكذا فالمتكلمون، والفصل والتمييز هنا علمي منهجي فقط، أسهموا بشكل واضح في ضبط قواعد العدول باللفظ من معناه الحقيقي المعنى الظاهر أو المتبادر من اللفظ إلى المعنى المجازي، أو المعنى الخفي المتوصل إليه عن طريق النظر والتأمل، وسموا هذا العبور تأويلا، الذي له أوجه كثيرة نركز القول في أحد مباحثنا المقبلة على التأويل المجازي منه بشكل خاص، وانبنى التأويل الكلامي عامة على ثلاثة عناصر، أجملها الدكتور إدريس حمادي فيما يلي:

1. بيان المعنى الظاهر بذاته من اللفظ، على اعتباره محتملا لمعنيين فأكثر، هو في أحدهما أرجح دلالة من غيره، إما لقوة ناتجة عن الوضع الأول أو عن العرف الاستعمالي شرعيا كان أو عاديا.
2. بيان المعنى المرجوح الذي يحتمله اللفظ.

---

(1) الدكتور عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.74- 75، بتصرف.

3. بيان الدليل الذي به يصير المعنى المرجوح راجحا، فيرجح هذا المعنى بانضمام قوة الدليل إليه[1].

وهي عناصر ثلاثة باكتمالها في نسق آلي منطقي يعتمده المؤول، ليجعل من عبوره من المعنى الظاهر إلى المعنى الخفي، أو من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، عبورا سليما تطمئن له النفس ويرتاح له الفكر، وسأعمل على إيضاح هذه العناصر الثلاثة عند تناولي للتأويل المجازي.

ولهذا فإنني سأركز الحديث في هذا الفصل الذي خصصته لإسهامات المتكلمين في البحث المجازي على مسألة التأويل المجازي كبنية منتظمة وكآلية منطقية، التي أسهم في بنائها وتأسيسها المتكلمون بكل فئاتهم ومدارسهم وانتماءاتهم ومذاهبهم، واخترت الحديث في هذه النقطة بالذات على اعتبار أن مدار بحثي حول الجوانب المنهجية عند الأصوليين، وهذا أمر يبرز بشكل واضح عند المتكلمين في البنية التأويلية المجازية وقواعدها المنطقية.

وحتى لا أبخس المتكلمين حقهم فيما أسهموا به في البحث المجازي، وهو كثير وكثير جدا، يصعب الإلمام به، فإنني سأعمد إلى تخصيص مبحث لمسألة خلافية أثارت نقاشا واسعا وسال فيها مداد كثير، وهي إشكالية وقوع المجاز في القرآن أوّلاً وفي لغة العرب ثانيا. وهي إشكالية أراها مناسبة لعرض وبسط شيء مما قاله المتكلمون في موضوع المجاز، رغم أن دراساتهم، تتميز بالتشعب والتفصيل والتدقيق، وبالشرح والتلخيص والتوسع والنقد والنقض، ولا تجد اثنين من المتكلمين اتفقا في كل مسائل هذا الموضوع من أولها إلى آخرها. مما يجعل الخوض فيها كاملة وتتبع تفاصيلها ودقائقها أمرا صعب المنال في بحث تضيق مساحته الورقية والزمنية، ويجعل البحث كذلك نوعا من السرد الممل والتجميع للآراء والأقوال وهي أمور معيبة في عمل غايته الوقوف على الجوانب المنهجية.

لذا سيكون عرضي لهذه المسألة من باب التمهيد لمبحث المجازي، على اعتبار أن هذا الأخير كان نتيجة هذا الجدل الكلامي والنقاش المنطقي، وسيكون تناولي لها عرضا ونقاشا

[1] إدريس حمادي، المنهج الأصولي في فقه الخطاب، المركز الثقافي العربي، ط.1، 1998م، ص.12ـ13.

للأفكار دون نسبة الآراء إلى أصحابها، إلا ما تعلق منها بالإمام ابن تيمية باعتباره عماد القائلين بمنع المجاز في القرآن واللغة، ومرجع آرائهم واجتهاداتهم، وتخصيص مبحث لآرائه وأقواله أمر محتم، لكونه أسهم في التأسيس لنظرية التأويل المجازي، من حيث كان يظن أنه يعمل على نقض وهدم ظاهرة المجاز، التي أجمع جمهور علماء المسلمين على وقوعها في القرآن وفي كلام العرب، والتي تأبى البديهة والفطرة وطبائع الألسن إنكارها كظاهرة لغوية.

المبحث الأول

المجاز في اللغة و في القرآن بين القبول و الرفض

إن من سنن الله عز وجل في خلقه الاختلاف، وذلك لتعدد الآراء وتباين الأفكار، وعدم التساوي في طرق ومناهج التفكير بين شخص وآخر، وتزداد حدة الاختلاف فيما يتعلق بالآراء الفكرية والمعتقدات الدينية والآراء الفلسفية، إلى درجة تولد وظهور المدارس المختلفة التي هي عبارة عن تكتلات تجمع أشخاصا الرابط بينهم توحد أو تقارب في الآراء أو المعتقدات أو المناهج.

والمجاز باعتباره من الظواهر اللسانية ومن المباحث البلاغية أثار نقاشا حادا بين العلماء والمفكرين من أصوليين وبلاغيين ومفسرين ولغويين، وذلك لما له من ارتباط وثيق بقضايا حساسة وهامة في المنظومة الفكرية والعقدية الإسلامية، فهو له مدخل في طرق الاستثمار للنص الشرعي واستخراج الأحكام الشرعية التكليفية منها، وله تعلق بالجانب الإعجازي للقرآن الكريم الذي شغل المتكلمين والمفسرين في ردهم وتصديهم للطعون الموجهة للقرآن، كما له ارتباط بجمالية الشعر ومحاسن اللغة العربية التي هي لغة الخطاب الشرعي.

وقد أفرز الخلاف حول المجاز مدرستين أو اتجاهين أساسيين:

- الأول: يقول بوقوع المجاز في اللغة والقرآن الكريم وفي الحديث الشريف.
- الثاني: يقول بعدم جواز وقوعه لا في اللغة ولا في القرآن ولا في الحديث.
- ومن الفريق الثاني من نفاه عن القرآن والحديث فقط دون التجرؤ على نفيه عن اللغة.

وعمدة المانعين للمجاز مطلقا في القرآن والحديث واللغة، والذي ينسب له هذا القول عند سائر العلماء هو المتكلم أبو اسحاق إبراهيم الإسفراييني (ت418هـ).

أما نفيه عن القرآن والحديث فمنسوب إلى داود الظاهري إمام مذهب الظاهرية، وإلى ابنه أبي بكر، وهذا نص من كتاب نهاية السول يؤكد هاتين النسبتين: "ومنعه ابن داود" يعني أن أبا بكر بن داود الأصفهاني الظاهري منع من دخول المجاز في القرآن والحديث... وهذا الدليل يؤدي إلى منع المجاز مطلقا وهو مذهب أبي إسحاق الإسفراييني وجماعة[1].

هؤلاء من العلماء الأوائل، أما من العلماء المتأخرين فقد تصدى للموضوع الإمام ابن تيمية الذي شن على المجاز حملة عشواء لاعتبارات عقدية سنأتي على ذكرها في المبحث الموالي، وتلميذه ابن القيم الجوزية الذي لم يعمل سوى على إعادة ما قاله شيخه مع بعض الإضافات، حيث أوصل دلائل المنع لما يقارب الخمسين، في حين لم يتجاوز أستاذه الستة والأربعين، ونجد آراء ابن تيمية مبثوثة في كتابه العقدي "الإيمان"، كما أفرد رسالة خاصة في الحقيقة والمجاز رد بها على المجيزين وأفرد الآمدي وأقواله بشكل خاص في ردوده.

ورغم الشيء الكثير الذي قيل عن الاختلاف في وقوع المجاز، فإن ما ينبغي الإشارة إليه هو أن المانعين له فئة قليلة وعلماء معدودون معرفون في تاريخ الفكر الإسلامي، أما المجيزين والعاملين بالمجاز فهم من تبقى من علماء الأمة على مستوى التنظير، وعامة الأمة على مستوى التصريف والإعمال واستعماله كأسلوب بلاغي، ولكن ما رفع من شأن هؤلاء المانعين شذوذ رأيهم هذا من جهة، وطبيعة ردودهم ونقاشاتهم الحادة، خاصة منها ما تعلق بردود وآراء الإمام ابن تيمية المنطقية الرصينة والمتقنة والتي جاءت متأخرة في عصر الجمود الفكري والإنتاج المعرفي الإسلامي، بحيث لم تجد من يتصدى لها، ولو جاءت مثل هذه الآراء في عصر سابق لعصره لكان لها شأن خاص عند علماء الأمة الذين تميزت معاول النقد عندهم بالحدة.

ومن الأسباب التي أثارت هذا الخلاف، قضايا عقدية تتعلق بأسماء الله وصفاته، إذ وردت في القرآن الكريم وفي الحديث النبوي الشريف نصوص يوهم ظاهرها المشابهة بالحوادث، كإثبات اليد لله والوجه والعين والقرب والجلوس، وكإيراد بعض التشبيهات في الأحاديث، كالأصابع في الحديث الذي يبين أن القلوب "بيد" الله يقلبها كيف يشاء، "بين

---

(1) الأسنوي، نهاية السول، ج.2، ص.163-164.

أصبعين من أصابع الرحمان"، وغيرها من العبارات الواردة في أحاديث أخرى: التقرب - الهرولة... ومن العلماء من أجرى هذه الأمور على ظواهرها، وأبقاها على مدلولاتها، لأن الله وصف بها نفسه، وكذلك رسوله، وهو أعرف الخلق بالله وأعلمهم بما يجب له من كمالات، وأقروا هذه الصفات من غير تأويل ولا تمثيل، معتمدين النص الذي يصون من اعتقاد التشبيه والتمثيل والتجسيم حيث يقول عز وجل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1].

وهناك فريق آخر عمد إلى ما يوهم التمثيل والتجسيم، مؤولين له حسب ما لا يهدد عقيدة المسلم، وهنا ظهر اعتماد المجاز وآلية التأويل المجازي كوسيلة لذلك، بصرف النصوص عن ظاهرها وتأويلها بمعان مجازية، كتأويل اليد بالقدرة، والأصبع بالأثر، والوجه بالذات، والاستواء على العرش بالهيمنة، والنزول والقرب، باستجابة الدعاء والنصر والتأييد.

وهذا الاتجاه الثاني هو الذي دفع الإمام ابن تيمية لينعت أصحابه بالمعطلين، حيث نفوا ما أثبته الله لنفسه، ورفض المجاز المستعمل عند هؤلاء كآلية للتأويل، لكنه عمل من حيث لا يدري على مزيد ضبط لهذه المنظومة، "التأويل المجازي"، وهذا ما سنراه في المباحث المقبلة.

وتتبع الخلاف حول وقوع وعدم وقوع المجاز نجده قد اتخذ بعدين أساسيين:

- الأول: على مستوى اللغة: حيث وقع الاختلاف بين العلماء حول وقوع المجاز في اللغة.
- الثاني: على مستوى القرآن الكريم حيث كان الاختلاف حول إمكانية دخول المجاز في كلام الله تعالى[2].

وحول هذين الموضوعين انبنت ادعاءات المانعين في رفض المجاز، وسأوردها مختصرة مع ردود المجيزين، دون التركيز الكبير على الأسماء والاتجاهات: (إلا ما ورد من الأسماء عند إيراد النصوص والشواهد).

---

(1) سورة الشورى، آية 11.

(2) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج.1، ص.43-47.

أ- المجاز كذب:

وذلك على اعتبار أن من مميزات المجاز، أنه ما يمكن نفيه والحقيقة لا يمكن نفيها، وما جاز نفيه فهو كذب، وأجاب المجيزون بأن المجاز ليس كذبا، وإن جاز نفيه، لأن النفي لا ينصب على المعنى المجازي وإنما على المعنى الحقيقي، كما إذا قيل للجميلة وردة، وصح نفي ذلك بالقول: ليست هي بوردة وإنما هي امرأة، كان النفي منصبا على المعنى الحقيقي للوردة الدال على النباتية، أي هي ليست وردة في الخلقة، وهذا لم يكن مراد المتكلم، بل مراده الدلالة على الجمال بلفظ الوردة[1]، ويمكن صياغة ادعاء المانعين ورد المجيزين عليهم على شكل استدلال منطقي: حيث صورة الادعاء أن: المجاز يجوز نفيه، وكل ما جاز نفيه فهو كذب، إذن المجاز ينتج الكذب. ومعلوم أن شرط صحة الاستدلال المنطقي أن تكون مقدمتاه سليمتين وصحيحتين، وفساد واحدة منهما يخل ببنية هذا الاستدلال ويجعل نتيجته غير مسلم بها، وقياس المنكرين فيه مقدمة غير سليمة أو غير مسلم لها أو بها، وهي الأولى: المجاز يجوز نفيه، فقد حملوا النفي فيها على نفي المعنى المجازي، وهذا غير صحيح، لأن النفي مراد به نفي المعنى الحقيقي، ومن هنا كان الاستدلال فاسدا، والنتيجة فاسدة وغير صحيحة، أي أن المجاز ليس بكذب، لعدم تسليم المقدمة الصغرى.

وقد شبه السعد التفتزاني هذا النفي بالقرينة، لأن القرينة يؤتى بها كذلك لنفي المعنى الحقيقي فيكون النفي بذلك مؤكدا لمعنى القرينة، وهو هنا يتمسك بادعاء منكري المجاز ويجعله حجة عليهم تلزمهم الإقرار بالمجاز لا إنكاره، ويضيف إلى قول الأصوليين أن صحة نفي المجاز أمارة من أمارات المجاز جديدة، يقول التفتزاني: "أما إذا علم اللفظ المستعمل في معنى حقيقي ومعنى مجازي، ولم يعلم أيهما المراد لخفاء القرينة، فصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد، أي المحل الذي ورد فيه الكلام يدل على أن المراد هو المعنى المجازي فيعلم بذلك أن اللفظ مجاز"[2].

---

(1) عبد العظيم إبراهيم المطعني، المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم، مكتبة وهبة، القاهرة، ط.1، ص:1092-1093.

(2) التفتزاني على العضد، ج.1، ص.147.

ب- المجاز مخل بالفهم بدون قرينة، ومع القرينة فيه تطويل بدون فائدة:

يقول الآمدي في إحكامه وهو يصوغ دعوى المنكرين هذه: "فإن قيل: لو كان في لغة العرب لفظ مجازي، فإما أن يفيد معناه بقرينة، أو بلا قرينة (كتب في المصدر أو لا بقرينة)، فإن كان الأول، فهو مع القرينة لا يحتمل غير ذلك المعنى، فكان مع القرينة حقيقة في ذلك المعنى، وإن كان الثاني، فهو أيضا حقيقة، إذ لا معنى للحقيقة إلا ما يكون مستقلا بالإفادة من غير قرينة. وأيضا فإنه ما من صورة من الصور، إلا ويمكن أن يعبر عنها باللفظ الحقيقي الخاص بها، فاستعمال اللفظ المجازي فيها، مع افتقاره إلى القرينة من غير حاجة، بعيدا عن أهل الحكمة والبلاغة في وضعهم"[1].

وجواب المجيزين انبنى أولا على أنه لو كان في المجاز إخلال بالفهم أي غموض في الدلالة على المعنى، فهذا لا يصلح إذا ما سلمنا به كدليل لإنكار المجاز، وذلك أن الإبهام في الإفادة والتباس الدلالة موجود في المشترك كذلك، ولم يقل أحد بعدم وجود الاشتراك في اللغة، بل المجاز أوضح في الدلالة وفي إرشاد ذهن المستمع من المشترك، لأنه يدل على المعنى بتوجيه ومساعدة من القرينة والعلاقة القائمة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي[2].

والشق الثاني من الرد على دعوى أن المجاز مع القرينة فيه تطويل بلا فائدة، يجيب المجيزون بأن المجاز يصار إليه وتترك الحقيقة، "قد تكون لاختصاصه بالخفة على اللسان، أو لمساعدته في وزن الكلام نظما ونثرا، والمطابقة، والمجانسة، والسجع، وقصد التعظيم، والعدول عن الحقيقي للتحقير، إلى غير ذلك من المقاصد المطلوبة في الكلام"[3].

---

(1) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج.1، ص.44.

(2) عبد العلي محمد نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت. على هامش المستصفى للغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 2، ج.1، ص:211.

(3) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج.1، ص.44.

وانظر كذلك الأسنوي. نهاية السول. ج2، ص.163-164.

ج- المجاز وصفة "المتجوز" في حق الله تعالى:

القبول بوقوع المجاز في القرآن، يدعونا إلى وصف الله عز وجل بصفة: "المتجوز، وهي صفة لم يصف بها الله نفسه، إذن فوقوع المجاز في القرآن ممتنع"[1].

وفي هذا استعمال للاستدلال المنطقي مرة أخرى في إظهار الدعوى والبرهنة على عدم وقوع المجاز في القرآن، واعتمد المانعون هنا قاعدة الشرطي المنفصل في الاستدلال إذ هناك مقدمتان تلزم الأولى عن الثانية لتعطينا النتيجة، وسلب الثانية يؤدي حتما لسلب الأولى، وذلك لأن إبطال اللازم وسلبه (الشق الثاني من الجملة الشرطية)، ينتج عنه إبطال الملزوم وسلبه (الشق الأول من الجملة الشرطية)، وذلك على هذا الشكل:

- المقدمة الأولى: الشرط أو الملزوم: إذا سلمنا بوجود المجاز في القرآن.
- المقدمة الثانية: جواب الشرط أو اللازم: يمكن وصف الله بصفة المتجوز .
- سلب اللازم: و الله لم يصف نفسه بهذه الصفة.
- النتيجة: سلب الملزوم أي أن المجاز، غير موجود في القرآن.

ورد المجيزين انبنى على توقيفية أسماء الله وصفاته، وأنه لا يمكن إضافة شيء لها، وصفة التجوز ليست هي الصفة الوحيدة التي تفتقد لاسم مقابل لها من أسماء الله عز وجل، بل هناك غيرها كثير، كصفة السخاء التي مقابلها "السخي" والفضل التي يقابلها إسم "الفاضل" وهي صفات موجودة فيه عز وجل، ولكن الشرع يمنع من إضافتهما، وبهذا يرد ويهدم المجيزون استدلال المانعين بقطع العلاقة اللزومية في استدلالهم، إذ لا يلزم من وقوع المجاز في القرآن جواز وصف الله أنه "متجوز" لورود المنع من جهة الشرع، وامتناع وصف الله عز وجل بالمتجوز ليس سببه خلو القرآن من المجاز، وإنما سببه أن أسماء الله وصفاته توقيفية لا بد من إذن الشرع فيها.

---

(1) أنظر تفاصيل الدعوى و الرد عليها في: الأسنوي، نهاية السول، ج.2، ص.64.

د- المجاز وعجز المتكلم عن الإفادة بالحقيقة.

المجاز كعدول عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، يعبر عن عجز وضعف لدى المتكلم عن التعبير بالمعاني الحقيقية التي تضيق به لتلجئه للتعبير بالمجاز، وهذا نوع من العجز لا يليق بالله عز وجل ولا يجوز في حقه لأنه المتصف بالكمال المطلق، لذلك نفى المانعون المجاز عن القرآن، ويندفع ما ذكروه بسبب أن مستعمل المجاز لا يلتجأ له مع العجز، وإنما يستعمله مع القدرة على استعمال الحقيقة[1]، لما فيه من فوائد في التبليغ والإقناع والوصول للمعنى المراد تحققه عند المتلقي، ولو سقط المجاز من الكلام لفقد هذا الأخير جزءا كبيرا من فعاليته التواصلية وجماليته الفنية وحسنه التصويري، والقرآن كنص جمع مميزات البيان وخصائصه جدير من باب الأولى باستعمال الأساليب المجازية والبلاغية عامة، ليس من باب العجز عن استعمال الحقيقة، ولكن من أجل بلوغ أرقى مراتب التصوير البياني ليتحقق الإعجاز اللغوي بكل صوره، ولتتم عملية التواصل مع المخاطبين بالخطاب الشرعي والمكلفين فيه وبه بأبلغ وجه وأفضل طريقة.

وإذا اندفع وصف الإنسان بالعجز عند استعمال المجاز، لأنه لا يفعل ذلك إلا لاعتبارات مقامية أو مقالية، جمالية أو تعبيرية، فإنه من الأولى (قياس الأولى) اندفاع صفة العجز عن الله (تعالى عن ذلك علوا كبيرا)، عند استعمال المجاز في القرآن الكريم، التي اتخذها المانعون ذريعة لمنع وقوع المجاز في كلام الله .

هذه بعض من نقاط الخلاف بين المانعين والمجيزين للمجاز، وقفت عليها لأخذ فكرة عن الأبعاد و الامتدادات التي سار فيها الأصوليون (فقهاء ومتكلمون وبلاغيون) عند تناولهم للبحث البلاغي (والمجاز كنموذج)، حيث خاضوا في قضايا العقيدة والغيب (الأفعال والصفات) وقضايا الإعجاز البياني في القرآن (أسسه، صوره...)، وهم في نقاشهم وتضارب آرائهم لم يعدموا من إضافات قيمة ووازنة تؤسس للمجاز والبلاغة على مستوى التنظير، وعلى مستوى التقعيد، وعلى مستوى التأسيس الفلسفي والفكري والنفسي للبلاغة العربية.

---

(1) انظر الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج.1، ص.46 ـ 47.

ولم يعدموا في نفس الوقت اعتماد وتطوير مناهج للبحث العلمي في هذه العلوم المتعلقة بعلوم اللسان، وكذا آليات منطقية للاستدلال وبناء الحجج.

وهذه ليست كل أوجه الاختلاف، بل هناك أوجه أخرى نظرا لتفرد ابن تيمية بها، فقد ارتأيت ترك تناولها إلى المبحث الموالي المخصص لإسهام هذا المفكر المتأخر عصرا في البحث المجازي والذي قدم إضافات هامة لنظرية "التأويل المجازي".

المبحث الثاني

الأسس العقدية والمنطقية لرفض المجاز عند ابن تيمية

لقد تابعنا فيما سبق أسس وآليات الخلاف والنزاع حول المجاز في القرون الأولى من تاريخ الفكر الإسلامي والذي كان نزاعا هادئا، لكن في النصف الثاني من القرن السابع وبداية القرن الثامن، اتخذ هذا النزاع مسارا متسما بالشدة والحدة والعنف، خاصة مع المتكلم والأصولي الموسوعي المعرفة، والذي تميزت كتاباته بالتأسيس المنطقي والدقة العلمية والتحليل الفلسفي، إنه الإمام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية (ت 728 هـ)، الذي اختار مذهب المنع في تناوله للمجاز مخصصا لذلك فصولا ومقالات نجدها مبثوثة في مؤلفاته الكثيرة، وأبرز ما يمكن الوقوف عليه ضمن مؤلفاته، الفصل الذي خصصه ضمن كتابه: "الإيمان"، لإنكار المجاز والهجوم على مجيزيه ودحض آرائهم ومقولاتهم بالأدلة النقلية والعقلية، كما له رسالة خاصة في الحقيقة والمجاز نجدها مبثوثة ضمن فتاويه في المجلد العشرين والتي شغلت من الحيز تسعا وتسعين صفحة، وتميزت ردوده بالحدة، حيث رمى المجيزين أحيانا بالكذب وأحيانا أخرى بالجهل، دون أن يفوته ضبط وبناء أدلة وحجج متينة يصعب إعمال وسائل النقض لردها ودحضها.

وبحكم ورود آرائه في زمن افتقدت فيه ساحة الإنتاج المعرفي والفكري الإسلامية لعناصر من العلماء من طينة المنظرين والمجددين الأوائل كالغزالي والآمدي والجرجاني، فقد خلا له الجو، ولم تلق آراؤه ما تتطلبه من النقد العلمي والتقويم المعرفي، لدخول الفكر الإسلامي في مرحلة الجمود المعرفي، والاقتصار على التقليد وترديد ما أورده السابقون بتلخيصه أو شرحه أو وضع الحواشي له وتحقيقه، أي الانتقال من مرحلة الإنتاج إلى مرحلة الجمود والاستهلاك.

وابن تيمية لم يكن متجنيا في آرائه وانتقاداته، وإن كانت نتيجتها غريبة ومثيرة ومخالفة لإجماع جمهور العلماء بقوله بإنكار المجاز، ذلك لأنه انطلق من رؤية غايتها الدفاع عن

العقيدة وتحصين إيمان المسلم، وهو ما سأعمل على إبرازه عند تناول الأسس العقدية لرفضه للمجاز.

ومن الذين ساروا على نهجه وتبنوا مذهبه تلميذه ابن القيم الجوزية، الذي كان أحد أعنف من شيخه وهذا يظهر بشكل جلي في عنوان كتابه الذي أفرده لرد المجاز الذي سماه: "الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة". ونظرا لأنه لم يكن سوى مرددا لما قاله شيخه وشارحا له فإنني سأكتفي هنا بدراسة إنتاج الشيخ فقط مركزا الحديث على الجوانب المفيدة للبحث المنهجية منها والمنطقية وما يتعلق بها من أسس وامتدادات فلسفية وعقدية.

ولقد وقفت في المبحث السابق على الأسس المنهجية والمنطقية لأسباب منع المجاز عند المتقدمين وتركت ما تعلق منها بالإمام ابن تيمية لمعالجتها في هذا المبحث، لتأخرها زمنيا من جهة، ولعدم خضوعها لما تستحق من نقد مثل سابقاتها من طرف المجيزين من جهة أخرى.

أ- إنكار الوضع اللغوي:

إن أول دعامة يبني عليها الإمام ابن تيمية رفضه للمجاز هي: إنكاره للوضع اللغوي الأول، لأن المجيزين يقولون في تعريفهم للمجاز أنه هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في أصل اصطلاح التخاطب. حيث هناك فصل بين الوضع الأول للفظ وبين استعماله، أي هناك معنى للفظ عند الوضع ومعنى آخر مخالف له عند الاستعمال، وهو فصل يرى فيه الإمام تجنيا على اللغة، لأنه لا دليل على سبق الوضع، حيث يقول: "وهذا كله إنما يصح لو علم أن الألفاظ العربية وضعت أولا لمعان ثم بعد ذلك استعملت فيها، فيكون لها وضع متقدم على الاستعمال...، والمقصود هنا أنه لم ينقل أحد عن العرب، بل ولا عن أمة من الأمم أنه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللغة، ثم استعملوها بعد الوضع، وإنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها من المعاني، فإن ادعى مدع أنه يعلم وضعا يتقدم ذلك فهو مبطل، فإن هذا لم ينقله أحد من الناس، ولا

يقال: نحن نعلم ذلك بالدليل فإنه إن لم يكن اصطلاح متقدم لم يكن استعمال"[1]. ومن هذا النص نستخلص ما يلي:

- أولا: أن ابن تيمية يرفض الوضع الأول للألفاظ لعدم وجود الدليل على ذلك، ويسلب المجيزين معتمدهم لاستعمال المجاز، على أن الشيء الوحيد الذي يمكن التسليم به، والذي يخضع للمناولة التجريبية في اللغة الطبيعية البشرية هو "الإستعمال"، الذي يُنقل جيلا عن جيل، وليس "الوضع".
- ثانيا: اعتماده منطقا استقرائيا، يخضع الظواهر اللغوية للملاحظة والتتبع والاستنتاج المنبني على استقراء للجزئيات الثاوية في التجربة المعاشة للتخاطب البشري، والمُستطاع تتبعها في الممارسة الاستعمالية اللغوية للإنسان، فيخرج بهذا المنطق التسليم بوجود وضع لغوي أول لافتقاد الدليل من الواقع عليه، ويثبت لنا الاستعمال كأصل للفظ، لأنه حقيقة هو الذي أخرج لنا اللفظ بحمولته الدلالية من اللاوجود إلى الوجود.
- ثالثا: تفرده بمنهج خاص في قضية أثارت جدلا حادا بين المتكلمين، وهي الوضع الأول للألفاظ، هل هي توقيفية أصلها ما بثه الله في قلب الإنسان من معاني وما علمه من أسماء، أم اتفاقية بين الناس بالاتفاق على الألفاظ المناسبة للمعاني الحالة في عقولهم[2]، فهو لم يقل لا بهذا ولا بذاك، وإنما تفرد باتجاه قريب من الأول وهو: "الإلهام"، حيث يقول: "بل الإلهام كاف في النطق باللغات من غير مواضعة متقدمة على استعمال جميع الأجناس فمن قال بالمواضعة فقد قال ما لا علم له به، وإنما المعلوم بلا ريب هو الاستعمال"[3]. وهو بهذا يجعل أصل اللغة هو "الإلهام" من الله كبديل عن الوضع الأول الذي نفاه، ليضرب بذلك أهم بند في الاستعمال المجازي عند المجيزين له والعاملين به، وهو الوضع الأول الذي منه تنطلق عملية الانتقال إلى المعنى المجازي،

---

(1) ابن تيمية : الإيمان ، ص: 86.بتصرف.

(2) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.60 فما فوق..

(3) ابن تيمية، الإيمان، ص. 87، بتصرف.

وإذا بطل منطلق النقل أو الانتقال بطل المجاز في كليته على اعتبار الانتقال (من معنى متواضع عليه إلى معنى مجازي) أهم ركن فيه إلى جانب القرينة والعلاقة.

وابن تيمية بهذا ينفي الوضع ويثبت الاستعمال، وإذا تمسكنا بهذا الرأي وحاولنا إجراءه في الاستعمال المجازي فإننا نجد أن نقضه نقض لفظي للمجاز، لا وجه له صحيح على مستوى الممارسة الخطابية، وذلك أن المجاز اعتبارا لـ: "الاستعمال" التيمي، يكون على هذا الشكل[1]:

- الحقيقة كمنطلق لعملية الانتقال هي: "استعمال" الكلمة في معناها الوضعي الأول.
- المجاز كمنتهى ونتيجة لعملية الانتقال: هو"استعمال"الكلمة في غير ما وضعت له.

وهكذا تكون :

- الحقيقة هي الكلمة المستعملة استعمالا أولا ، ليحل الاستعمال الأول محل "الوضع الأول" في التعريف.
- والمجاز هو الكلمة المستعملة استعمالا ثانيا، ليحل "الاستعمال الثاني" محل "الإستعمال المجازي".

وهكذا يزول وجه الخلاف بتقويم تعريف المجاز، وفق نظرية ابن تيمية في "الاستعمال"، فيصبح إنكاره للمجاز بإنكار الوضع الأول، مجرد خلاف لفظي لا أساس له لا في اللغة ولا في العقل، وخاصة إذا عدلنا تعريف المجيزين للمجاز وفق آرائه بحيث يصبح المجاز هو: **"الاستعمال الثاني للفظ ليفيد معنى غير المعنى المراد به في الاستعمال الأول، لعلاقة بين المعنى الأول والمعنى الثاني مع وجود قرينة مانعة من إرادة المعنى المراد في الاستعمال الأول"**. وهذا التعريف أوردته هنا ولم يسبق وروده عند أحد، وذلك لتبيان أن ابن تيمية لم يستطع بارتكازه على نظرية "الإستعمال" نسف المجاز في اللغة، بل ظل هذا الأخير

---

(1) عبد العظيم المطعني، المجاز في اللغة، ص.741.

محصنا على المستوى النظري، مع إدخاله تعديلات على بعض مفاهيمه أما على المستوى العملي، فهو حاضر وقائم لا محالة في الاستعمالات التخاطبية، التواصلية، بل وحتى عند منكريه باعتباره لازما للغة وللتخاطب الإنساني.

ومما يرد دعواه كذلك أن قوله بالإلهام ليس فيه إنكار للوضع، وكذا قوله بالاستعمال لا ينافي الوضع، إذ كيفما كان وجه أصل الألفاظ، توقيفا، أم اتفاقا واصطلاحا، أو إلهاما...، فإن هناك وضع أول الذي يفيد ذلك النطق الأول باللفظ للدلالة على معنى معين في الذهن أو في الخارج أو فيهما معا، وضرورة التخاطب تؤدي لا محالة لعدم كفاية الألفاظ في الإحاطة بكل المعاني كما وضحت ذلك سابقا، إلى الخروج عن الدلالة الأولى للفظ، بالتصرف فيه واستعماله في دلالة أخرى هي "الدلالة المجازية" أو "الاستعمال الثاني"، على حسب رأي الإمام. "وتلازم الوضع للاستعمال مثل تلازم الحياة للحي، و يستحيل استعمال لفظ بمعزل عن اللفظ نفسه، كما يستحيل وضع لفظ بمعزل عن الاستعمال لأن الواضع يضع اللفظ ويعينه للدلالة على معنى، وتصور وضع دون أن تكون حقيقة معناه ومسماه ماثلة في ذهن الواضع مستحيل..."[1].

ب- إنكار انفكاك اللفظ عن القرينة:

فقد أنكر الإمام ابن تيمية دعامة أخرى من دعائم الاستعمال المجازي وهي "القرينة"، حيث يرى المجيزون أن المعنى المتبادر إلى الذهن عند الإطلاق هو المعنى الوضعي الحقيقي، وحين يقيد اللفظ بقرينة هادية أو صارفة ليفيد معنى آخر فهو مجاز، وذلك أنه أنكر أن يكون استعمال اللفظ بشكل مطلق خال من القيود، فلا بد لكل لفظ لفظ من قرينة تقيده وإن لم يستعمل استعمالا مجازيا فيكون:

- قيد الفعل: الفاعل والمفعول والزمن....
- وقيد الإسم: التعريف والتنكير والتذكير والإضافة....

---

(1) المرجع نفسه، ص.742.

وقد أورد في سياق تساؤله عن القرينة الواردة في تعريف المجاز، ما يلي: وإن قصد بها "مثل كون الإسم يستعمل مقرونا بالإضافة أو لام التعريف ويقيد بكونه فاعلا ومفعولا ومبتدأ وخبرا، فلا يوجد قط في الكلام المؤلف اسم إلا مقيدا. وكذلك الفعل إن عني بتقييده أنه لا بد له من فاعل، وقد يقيد بالمفعول به، وظرفي الزمان والمكان والمفعول له ومعه والحال، فالفعل لا يستعمل قط إلا مقيدا، وأما الحرف فأبلغ، فإن الحرف أتي به لمعنى في غيره، ففي الجملة لا يوجد قط في كلام تام اسم ولا فعل ولا حرف إلا مقيدا بقيود تزيل عنه الإطلاق"[1].

وابن تيمية هنا يرفض تجريد الألفاظ عن قيودها، ويفند في نفس الوقت دعوى مجيزي المجاز، الذين يجردون الألفاظ من قيودها بدعوى دلالاتها على المعنى الحقيقي، وعند دلالتها على المعنى المجازي يربطونها ويقيدونها بالقرينة، في حين هي مقيدة كيفما كانت الأحوال.

وإذا كانت كل الألفاظ مقيدة بالقرائن فمن التعسف التفريق بينها هذه حقيقة وهذه مجاز. وكمثال على ذلك حول القرينة المقيدة بالإضافة للإسم، أنه ليس لأحد أن يقول إن لفظ "العين" في قولنا "عين الإنسان" حقيقة، وهو مجاز في قولنا: عين الذهب، وعين الماء، وعين الشمس...، وذلك لأن هذه اللفظة قد استعملت مع قيد الإضافة في كل الحالات، وهذا القيد كان محددا أساسيا للمعنى المراد الذي لا يمكن الحسم فيه في كل الأمثلة هل هو حقيقي أم مجازي[2].

وابن تيمية بهذا يسوي بين القيود في الدرجة و القيمة وهي ليست كذلك، فدرجتها تختلف وقيمتها وفاعليتها ودورها الذي تقوم به ومساهمتها في الإنتاج الدلالي، كل ذلك يختلف حسب المقام والمقال والسياق التداولي لإنتاج الخطاب، فالقيود بذلك نوعان:

- نوع لا يخرج الكلام معه عن حقيقته اللغوية والعقلية.

---

(1) ابن تيمية، الإيمان، ص.83.

(2) ابن تيمية، الإيمان، ص.83.

وانظر كذلك: تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية، ص.130.

- ونوع يكـون معـه الكـلام مجـازا، أي بنقـل المعنـى مـن الدلالـة الحقيقيـة إلى الدلالـة المجازية[1].

وهذه أمثلة لتقريب الفرق بين القيود في القيمة ودرجة التحكم في الدلالة:

- فتقييد الفعل بالمفعول في "سألت الغلام عن أمر" ليس بنفس قيمة تقييد الفعل بالمفعول في قوله تعـالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾، حيـث التقييـد الأول تـسمح بـه التجربـة الحـسية، والأوليات العقلية، إذ سؤال الغلام كإنسان يسمع وينطق، يجوز حسا وعقلا، فتكـون إفادة التقييد الأول حقيقة، في حين التقييد الثاني أمر لا يسمح به لا العقل ولا الحس، ولا العرف ولا العادة، لاستحالة سؤال من لا عقل له ولا سمع ولا نطق لديـه إذ دل لفظ القرية على الحيطان والبنيان، ولاستحالة سؤال الكثـرة غـير المحـددة إذا دل لفـظ القرينة على أهلها وساكنيها من الناس، فتكون إفادة هـذا النـوع مـن التقييـد ليـست حقيقة وإنما مجازا.
- وتقييد لفظ العين بالإنسان: "عـين الإنـسان" ليـست مفيـدة لـنفس المعنـى المـراد عنـد تقييدها بالماء: "عين الماء" فالتقييد للعين بإضافة الإنسان مما تستسيغه الأفهـام، لأن في الإنسان عضو يسمى بهذا الإسم، والمـاء لـيس كـذلك، فكانـت إفـادة الأول حقيقـة وإفادة الثاني مجازا.

وللإشارة هنا فهناك كثير من المجازات قـد تـصبح حقـائق لـبعض الألفـاظ، وذلـك لاعتياد الناس الربط بين الألفاظ ومعانيها المجازية في عرف الاستعمال، ويظهـر هـذا جليـا في مثالنا: "عين الماء" وقد تطرقت لهذا الإشكال عند مناقشة علوم المعجم، وتوسع في هـذا الأمـر الدكتور تمام حسان[2]، عند حديثه عن المعجم اللغوي العربي، إذ يذكر أن الكثير مـن ألفـاظ

---

(1) عبد العظيم المطعني، المجاز في اللغة، ص.1104 - 1105.

(2) تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص.19 وص.320.

اللغة العربية شرحت عند أصحاب المعاجم بمعانيها المجازية، لاعتياد الناس على الربط بين اللفظ وهذا المعنى، فتصبح المعاني حقائق بعد أن كانت مجازات[1].

وابن تيمية بطرحه لدعواه وهي عدم إمكانية انفكاك اللفظ عن القرائن والقيود، يحاول إبراز تناقضات المجيزين في قولهم بالمجاز، حيث يقول في رسالته حول الحقيقة والمجاز ما نصه: "ثم يقول لا ضابط لهؤلاء: فإن منهم من يجعل استعمال اللفظ في بعض معناه حقيقة، ومنهم من يجعله مجازا. ومنهم من يجعله حقيقة ومجازا جميعا، كما قد ذكر ذلك في مسألة العموم و الأمر إذا أريد به الندب، هو مما يبين تناقض هذا الأصل"[2].

وهو في هذا النص يوجه نقده بشكل عام دون تدقيق في باب القرينة، وإيضاح هذا الحكم المعلن من خلال رأيه في القرينة نجده مبثوثا في كتابه الإيمان، حيث يقول: "فإن قيل أريد بعض القرائن دون بعض، قيل له، أذكر الفصل بين القرينة التي يكون معها حقيقة، والقرينة التي يكون معها مجازا، ولن تجد إلى ذلك سبيلا تقدر به على تقسيم صحيح معقول. ومما يدل على ذلك أن الناس اختلفوا في العام إذا خص: هل يكون استعماله فيما بقي حقيقة أو مجازا؟ وكذلك لفظ الأمر إذا أريد به الندب، هل يكون حقيقة أم مجازا؟ وفي ذلك قولان لأكثر الطوائف: لأصحاب أحمد قولان، ولأصحاب الشافعي قولان، ولأصحاب مالك قولان"[3]، والنصان الواردان هنا يبتغي فيهما ابن تيمية إبراز تناقض المجيزين بالقول بالمجاز، وربط ذلك بالخلافات الفقهية خاصة، ورغم اختلاف مصدريهما فغايتهما واحدة غير أن النص الثاني أكثر تفصيلا وإيضاحا من الأول، ولتحليل هذين النصين أقسّم القول فيه إلى شقين:

1. فابن تيمية يحاول إحراج وإفحام مناظريه بوضعهم في حالة تناقض نظري، وذلك بمطالبتهم بتحديد الفرق بين القرائن التي يكون معها اللفظ حقيقة، والقرائن التي

(1) يقول ابن تيمية في دقائق التفسير، ج.3، ص.308: "ثم لا ريب أن المجاز قد يشيع ويشتهر حتى يصير حقيقة".

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوي، جمع وترتيب المرحوم عبد الرحمن بن محمد بن قاسم بمساعدة ابنه محمد، مكتبة المعارف، الرباط، مجلد 20، ص.459.

(3) ابن تيمية، الإيمان، ص.85.

يكون معها الكلام مجازا، وهو بهذا يضيف دعوى جديدة ودعامة أخرى في إطار رفضه للمجاز من خلال القرينة:

- حيث الدعامة الأولى التي وقفنا عليها سابقا هي تعميم القرائن على كل أنواع الكلام، إذ لا يخلو نوع منها من الإقتران بقيد سواء أكان اسما أو فعلا أو حرفا، وهدفه من هذا التوسع والتعميم في مسمى القرينة هو إبطال الإطلاق في الكلام حتى لا يكون الكلم عند إطلاقه حقيقة وعند اقترانه مجازا كما يدعي ذلك مجيزو المجاز.
- بينما الدعامة الثانية المرتبطة بالقرينة هي دعوى التسوية بين كل القرائن، فليس في الكلام قرينة يكون معها الكلام حقيقة، وأخرى يصير معها الكلام مجازا، وفي النص المذكور يؤكد أنه لا سبيل إلى إيجاد فرق بين النوعين من القرينة.

والملاحظ أن الإمام لم يكن دقيقا في تناوله لموضوع القرائن، إذ هي ليست كذلك من التعميم والتوسع والتسوية، فالتعريف مثلا بالألف واللام وإن صحت تسميته بالقرينة من حيث اللغة واللفظ، فليس هو كذلك من حيث الاصطلاح، إذ القرينة في الاصطلاح الأصولي والبلاغي هي أخص مما ذكره الإمام من تعميم، ولها خصائص وقيود تخرجها من الإطلاق الذي وسمها به. فالأصوليون خاصة دققوا في هذه القرائن، وميزوا بين العام منها الذي لا يترتب عنه مجاز، وبين الخاص المفيد للمجاز، ولم يذهب أحد منهم قبل عصر الإمام إلى التسوية بينهما، وحددوا وظيفة القرينة التي هي منع إرادة المعنى الأصلي ليزول اللبس من الكلام، ويتحقق مفهوم البيان فيه، كما بينوا مصادر هذه القرينة (اللغة ـ الشرع ـ العقل ـ العادة والعرف)، وحددوا نوعي القرائن، فهي إما لفظية مقالية لها صورة في الكلام، أو حالية مقامية معنوية لا صورة لها في الكلام[1].

---

(1) وقد وقفت بشكل مستفيض مع هذه التفصيلات في مبحث سابق، المبحث الثالث من الفصل الأول من الباب الثاني. وانظر كذلك: عبد العظيم المطعني، المرجع السابق، ص.776 - 797.

ولم يجعل الأصوليون القرائن مقصورة على المجاز، بل منها ما ينصب علامة للدلالة على معان أخرى غير مجازية، كالمشترك مثلا، إذ تقوم القرينة برفع الاحتمال وتعيين المعنى المراد، برفع باقي الدلالات أو إحدى دلالتيه، والاستقرار على واحدة منها أو منهما كمراد للمتكلم.

مع هذا التدقيق المنهجي للأصوليين تظهر عمومية قول ابن تيمية في القرينة، والتي لا يمكن اتخاذها ذريعة لرد المجاز، لأن القائلين به من الأصوليين وغيرهم لم يفتهم مع دقتهم العلمية وحرصهم المنهجي، ما قاله الإمام حول القرائن، ورغم ذلك لم يقل احد منهم بالتسوية بين القرائن بشكل مطلق.

بعد هذا انتقل إلى الشق الثاني من تحليل النصين الواردين سابقا.

2. سأناقش هنا دعواه في رد المجاز من حيث اختلاف الأصوليين والفقهاء في دلالة اللفظ هل هو مجاز أم ليس بمجاز؟ في تخصيص العام والأمر إذا أريد به الندب؟ وسوف لن أدخل في تفاصيل أقوال الفقهاء والأصوليين في المسألتين، وإنما سأناقشها إجمالا كما أوردها الإمام، حيث أن ما نقله مختصرا عن أصحاب الأئمة الثلاثة أحمد والشافعي ومالك لا يفيده في إنكار المجاز، بناء على إنكار مقدماته ومقوماته، ذلك أن خلافهم يتلخص فيما يلي:

- أنهم اختلفوا على قولين في الصيغ الموضوعة للعموم إذا خصصت بمخصص، هل تصبح دلالتها على الباقي بعد التخصيص مجازا أم حقيقة؟
- واختلفوا في الأمر المفيد للندب هل هو مجاز أم حقيقة؟[1]

والنظر في أوجه الخلاف هذه يبين أن:

- أن الاختلاف وقع في مسائل فرعية متعلقة بالمجاز: العام إذ خصص، والأمر عند الدلالة على الندب.
- وأن الاختلاف وقع في المجاز وليس حول المجاز. وفرق كبير بينهما فالثاني طاعن في المجاز بوجه من وجوهه والأول ليس كذلك.

---

(1) عبد العظيم المطعني، المرجع السابق، ص.771.

- الاختلاف حول أوجه وقوع المجاز في بعض مباحث الفقه والأصول، وليس نزاع حول وقوع أو عدم وقوع المجاز في اللغة عموما.

وهذا يعني أن المجيزين من الأصوليين رغم اختلافهم هذا، فهم يسلمون جميعا بوقوع المجاز في لغة العرب، و في القرآن والحديث خاصة باعتبارهما أصلي التشريع المستعملين لهذه اللغة كوسيلة تخاطبية وإبلاغية.

فالمجاز إذن بعيد عن الخلاف الذي أورده الإمام، وبالتالي فلا يصلح طرحه هذا دعامة لرد القول به، ولرد قول المجيزين بتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز بناء على القرائن.

بهذا أكون قد وقفت على دعامتين أساسيتين في رد المجاز عند ابن تيمية، وحاولت رد ما ظهر من حجج يمكن إبطالها، وإن كان رد كل الحجج يتطلب مجالا أوسع من هذا، ويتطلب جهودا علمية ومعرفية متعددة التخصصات في العلوم المعاصرة (لسانيات، تداوليات، حجاجيات، تأويليات...) تتضافر لتحقيق المراد.

ج- إنكار قول السلف بالمجاز ومناقشة الشواهد:

ولابن تيمية دعامات أخرى اعتمدها في رفض المجاز، وهي كثيرة ومتشعبة، كمناقشاته المفصلة للأمثلة من القرآن والحديث المعتمدة عند القائلين بوقوع المجاز، كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ وقوله: ﴿تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ﴾، وقوله: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾، وقوله: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾، وغيرها من الشواهد التي خصها ابن تيمية بكلام كثير في مواضع حديثه عن الحقيقة والمجاز[1]. وسأكتفي بإيراد هذا النص كمثال عن هذه المناقشات:

يقول الإمام: "ليس لمن فرق بين الحقيقة والمجاز فرق معقول يمكن به التمييز بين نوعين، فعلم أن هذا التقسيم باطل، وحينئذ فكل لفظ موجود في كتاب الله و(سنة) رسوله

(1) انظر رسالته في المجاز، ضمن مجموع فتاويه، مجلد 20، ص.464، وكذا كتاب الإيمان، ص.74-76.

فإنه مقيد بما يبين معناه، فليس في شيء من ذلك مجاز بل كله حقيقة...، فمن أشهر ما ذكروه قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾، قالوا: والجدار ليس بحيوان، والإرادة إنما تكون للحيوان، فاستعمالها في ميل الجدار مجاز، فقيل لهم (يعني من طرف المنازعين) لفظ الإرادة قد استعمل في الميل الذي يكون معه شعور وهو ميل الحي، وفي الميل الذي لا شعور فيه، وهو ميل الجماد، وهو من مشهور اللغة، يقال هذا السقف يريد أن يقع، وهذه الأرض تريد أن تحرث...، وهذا الثوب يريد أن يغسل..."[1].

أما الدعامة الأخرى عنده والتي بدورها لا تحتاج لأن نقف عندها بشكل كبير لافتقارها للقوة الحجية فهي: إنكاره قول السلف بالمجاز من صحابة وتابعين والأئمة الأربعة وغيرهم من سلف الأمة، حيث يقول في رسالته في الحقيقة والمجاز: "وأما حجته الثانية (يرد هنا على الآمدي) فقوله: كيف وأن أهل الأعصار لم تزل تتناقل في أقوالها وكتبها عن أهل الوضع تسمية هذا حقيقة وهذا مجازا؟ فيقال: هذا مما يعلم بطلانه قطعا، فلم ينقل أحد قط عن أهل الوضع، أنهم قالوا: هذا حقيقة وهذا مجاز، وهذا معلوم بالاضطرار أن هذا لم يقع من أهل الوضع، ولا نقله عنهم أحد ممن نقل لغتهم، بل ولا ذكر هذا أحد عن الصحابة الذين فسروا القرآن وبينوا معانيه...لا ابن مسعود وأصحابه ولا ابن عباس وأصحابه... ولا من بعدهم، ولا مجاهد ولا سعيد بن جبير...، ولا أحد من أئمة الفقه كالأئمة الأربعة وغيرهم، ولا الثوري ولا الأوزاعي ولا الليث بن سعد، ولا غيره...". وذكر أنه وجد في كلام أحمد بن حنبل وفي كلام أبي عبيدة معمر بن المثنى لكن بمعنى آخر...، ونفى كذلك تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز عن أئمة النحو واللغة كالأصمعي والخليل وسيبويه والكسائي والفراء، وأنه لا يعلمه أحد من هؤلاء عن العرب..."[2]، ومن هذا الكلام يمكن تسجيل ملاحظتين أساسيتين:

- الملاحظة الأولى: كما ذكرت سابقا هي افتقاد هذا الكلام للقوة الحجية، إذ يسهل رده من أقرب طريق وهو إيراد النصوص النقلية والأدلة التاريخية المضبوطة بإجراء معايير

---

(1) ابن تيمية، كتاب الإيمان، ص.89، بتصرف.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج.20، ص.451 – 454.

النقد الداخلي والخارجي عليها لتصح نسبتها لأصحابها، ويثبت من خلالها القول بالمجاز عند من نفاه عنهم إن تصريحا أو تلميحا، فتسقط دعواه بعدم قول السلف بالمجاز، وهو عمل قد يتطلب بحثا خاصا يقتصر على تحقيق النصوص المثبتة للقول بالمجاز عند السلف. وبهذا تبطل إحدى دعاويه المهمة في رفضه للمجاز وقوله بعدم وقوعه في لغة العرب.

- الملاحظة الثانية: وردت في النص المذكور عبارة "أهل الوضع" مرتين، ورأينا سابقا بأن ابن تيمية يعتمد في إنكاره للمجاز دعوى عدم وجود وضع أول للألفاظ في اللغة، بل الاستعمال فقط، وأحل نظرية الاستعمال المبني على الإلهام محل الوضع في أصل الألفاظ، وهنا نجده يستعمل الوضع اللغوي بشكل صريح، فهل هذا اعتراف بالوضع الأول كأصل للألفاظ؟ أم هو اعتراف من طرف الإمام بأن "الاستعمال" بحكم أنه هو الذي يخرج الألفاظ من اللاوجود إلى الوجود الفعلي (كما ذكرت سابقا)، هو في حد ذاته "وضع" أول؟ أم أن الألفاظ قد خانت الإمام فعبر عن أهل الاستعمال بأهل الوضع؟ وهو أمر مستبعد في حقه، وفي كل الحالات فالوضع الأول لا يمكن التنكر له رغم ما قاله ابن تيمية عن "الاستعمال"، لأنه أمر تؤكده دلائل العقل والحس؟

المبحث الثالث

مقومات التأويل المجازي "التيمي"

رأينا في المبحث السابق الأسس المنهجية التي انبنى عليها نقد ابن تيمية للمجاز ورفضه له، وتطرقت في ذلك لأهم الدعامات والركائز الحجاجية المعتمدة عنده في الرد على الخصوم، وسأقف هنا على دواعي هذا الهجوم التيمي، الإبستيمولوجية والعقدية، والتي يمكن تلخيصها في بعد أساسي كان سببا في هجوم ابن تيمية على المجاز، رغم قول جمهور الأمة به، وهو فوضى التأويل التي أصابت العقل الإسلامي، والتي تجاوزت الحدود المسموح بها في الاجتهاد بالرأي واستخدام العقل، وباتت تهدد عقيدة المسلم وسلوكه وآفاقه الفكرية والمعرفية، وابن تيمية استشعر هذه الخطورة فهم وأسرع إلى تنظيم مجال التأويل عامة والتأويل المجازي بشكل خاص، وإن كان الأمر قد وصل به إلى حدود إنكار المجاز في اللغة والقرآن، و لكن الإطلاع على كتبه وإسهاماته في التفسير والتأويل والتأصيل والاجتهاد الفقهي يظهر لنا أخذه بالمجاز والعمل به، وهو معذور فيما أقدم عليه، لأن خطورة الأمر أدت إلى حدة وقوة الرد وإن كان ردا لثابت من ثوابت التخاطب الطبيعية المقومة للغة العربية، وقد قسم أحد الكتاب المعاصرين هذه الازدواجية في فكر الإمام ابن تيمية إلى قسمين، محاولا في نهايتهما التماس العذر للإمام فيما ذهب إليه بخصوص المجاز[1]. حيث مذهبه في المجاز اتخذ اتجاهين:

- **أولهما:** اتجاه جدلي نظري: منع فيه المجاز بناء على منهجه في الدفاع عن العقيدة وعمله الدؤوب لتقويم العقل المسلم، وسنقف على نماذج من فوضى التأويل التي دفعته لهذا المسار التقويمي الذي أدى به لرفض المجاز كلية.

---

(1) عبد العظيم المطعني، المجاز في اللغة، ص.881 – 903.

- الثاني: اتجاه سلوكي عملي: تجلى في وقوفه على نصوص الخطاب الشرعي إن تفسيرا أو تأويلا أو استثمارا، حيث اعترف بالمجاز وعمل به في تأويلاته إن تضمينا أو تصريحا، وهذا ما سأقف عليه من خلال نماذج أسوقها حول تأويلاته المجازية.

أ- فوضى التأويل المجازي:

إن شدة حرص الإمام ابن تيمية على الدين، وغيرته الشديدة على كلام الله ودفاعه العظيم عن أصول العقيدة، والتزامه منهج السلف وإحيائه لمذاهبهم في القول والعمل والاعتقاد، كل هذه القيم دفعته للحملة على مظاهر التأويل الفوضوية المتجاوزة وغير المحترمة لقوانينه وآلياته والتصدي لها، وإن بلغ به الأمر لإنكار المجاز، خاصة وأن هذا الأخير ليست عقيدة ولا هو من المعلوم من الدين بالضرورة، وإنما هو مذهب قولي، وآلية خطابية، وفن من فنون البيان لا يكفر ولا يخرج من الملة منكره ولا متبنيه ومستعمله، وإن كنا سنرى فيما بعد عمله به في تفسيره وتأويله للنصوص.

وأسوق هنا نماذج من التأويلات التي تجاوز بها أصحابها مختلف اتجاهاتهم، المعقول والمقبول من المعاني إلى غاية الإغراب والإبهام في مدلولات الألفاظ، وضياع الحقائق العقدية والمعرفية، وانحراف السلوك الفردي والاجتماعي[1]:

- النموذج الأول: تأويلات الباطنية:
  - تأويل الجنة بنعيم الدنيا و لذاتها وإن كانت محرمة.
  - تأويل الصلاة بموالاة الإمام، والحج بزيارته وخدمته، والصوم بالإمساك عن إفشاء سر الإمام الباطني، والزنا بإفشاء هذا السر.
  - تأويل اليقين في قوله تعالى: ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ﴾[الحجر: 99]، بأنه معرفة التأويل، وأن العبادة تسقط عند بلوغ هذه الدرجة.

---

(1) المرجع نفسه، ص. 890 - 895، (تلخيص النماذج من التأويلات التي أوردها صاحب الكتاب).

- النموذج الثاني: تأويلات الجهمية الرافضة:
  - تأويل الإمام المبين بعلي ابن أبي طالب.
  - تأويل الشجرة الملعونة في القرآن ببني أمية.
  - تأويل اللؤلؤ والمرجان بالحسن والحسين .
- النموذج الثالث: تأويلات الفلاسفة:
  - تأويل جبريل عليه السلام بـ" الخيال".
  - تأويل الملائكة بأنها مجرد صور أو معان.
  - تأويل علم الله بأنه متعلق بالكليات لا بالجزئيات، وهذا معناه نفي صفة العلم عن الله (تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا)، لأن الأمور الكلية لا وجود لها إلا في الأذهان، أما الأعيان فالموجود فيها الجزئيات.

هذه بعض من صور التأويلات المهدرة لمعاني النص الشرعي، والمضيعة للحقيقة، والضارة بعقيدة الأمة وثوابت الدين، لعدم احترامها لقوانين التأويل المحكم المقبولة من جهة الدلالات اللغوية الواضحة، ومن جهة المفاهيم والمعاني الشرعية المحددة والمحكمة، وهذا مما قد يفقد الثقة بالألفاظ، فتختفي دلالتها في المشترك الخطابي، ويختل الفهم، وتختفي الدلالة العامة من المجال التخاطبي، بحيث يصبح لكل فئة لغتها الخاصة بها.

وصونا للغة من الضياع والتفسخ في بنيتها الداخلية والدلالية، استجمع ابن تيمية كل طاقته الذهنية والمعرفية للتصدي لفوضى التأويل اللغوي والتأويل المجازي بشكل خاص، وإن لم يكن صاحب قصب السبق في تنظيم التأويل ووضع ضوابطه، وهذا ما سأبينه من خلال المبحث الموالي المخصص لآليات التأويل المجازي كما أسهم فيها هو وغيره، ونجده في تأويلاته إما:

- متبنيا تأويلات السلف ومرتضيا لها في تأويلاته للنصوص في شتى أنواع المناولة لها.
- أو ناقلا لتأويلات السلف ومضيفا إليها ومعمقا الفهم لها باجتهاداته الخاصة.
- أو متأولا بشكل غير مسبوق إليه من طرف السابقين[1].

---

(1) المرجع نفسه، ص.900.

وكان الهدف عنده التصدي لخطر فوضى التأويل الخارج عن حدود المعقول، الذي استهدف بخطره أصول الدين وفروعه، وهدفه هذا دفعه لسد كل منفذ قد يتخذه المؤولون الفوضويون مطية للتمويه والإغراب في الحقائق والمعاني، ومن بين المنافذ التي سدها باب المجاز وما يؤدي إليه من تأويل مجازي، "وذلك لأن التأويل المفضي إلى المجاز إنما هو بريد المجاز، والمجاز إنما هو بريد فوضى التأويل، اتخذ منه المؤولون الفوضويون وسيلة لمشروعية عملهم"[1].

وهكذا عمد ابن تيمية صراحة إلى إنكار المجاز في اللغة وفي القرآن لقطع طريق التأويل الفوضوي، وإن كان قد عمد إلى تأويل مجازي منضبط لشروطه وهذا ما سنراه فيما يلي.

ب- التأويل المجازي "التيمي"

إن كان ابن تيمية قد أنكر المجاز على مستوى النظر والجدل فإنه قد تبناه وعمل به واستعمله على مستوى السلوك والعمل، واتخذه وسيلة في تأويلاته، أي أنه لم يهجر فيه إلا التسمية وأسلوب استخدامه في التأويل، وهذه بعض أوجه تأويلاته التي استعمل فيها المجاز وسيلة للفهم، ووسيلة لحماية النص الشرعي في بعديه العقدي والديني وفي بعده اللغوي[2]:

- يقول الإمام ابن تيمية: "لفظ الصلاة في اللغة أصله الدعاء، وسميت الصلاة دعاء لتضمنها معنى الدعاء، وهو العبادة والمسألة..."[3]. وفي هذا النص إقرار بالأصل في اللغة أي أصل الوضع، وتأويله للصلاة بالدعاء بناء على علاقة التضمن هو مما قال به البلاغيون والأصوليون، إذ يسمون الصلاة بالدعاء مجازا، لكونها لا تخلو منه.
- ويقول الإمام في تأويله لمعية الله متبنيا ومطورا لتأويلات السلف: "وأما القسم الرابع فهم سلف الأمة وأئمتها: أئمة العلم والدين من شيوخ العلم والعبادة، فإنهم أثبتوا

---

(1) المرجع نفسه، ص.901.

(2) للتوسع في أوجه الاعتراف بالمجاز انظر المرجع السابق ص.820 – 880.

(3) ابن تيمية، دقائق التفسير، تحقيق محمد الجليند، دار الأنصار، القاهرة، ج.1، ص.33.

وآمنوا بجميع ما جاء به الكتاب والسنة كله من غير تحريف للكلـم، (و) أثبتـوا أن الله تعالى فوق سماواته وأنه على عرشه بائن من خلقه، وهـم منه بائنون، وهـو أيـضا مـع العباد عموما بعلمه، ومع أنبيائه وأوليائه بالنصر والتأييد والكفاية"[1]، حيث أول معيـة الله بشكل مقبول في موازينه السلفية بأنها هي علم الله المصاحب لعامة الناس، وليس المقصود بها معية الذات كما هو شأن التـأويلات الفوضـوية، في حـين أن هـذه المعيـة أولها بالنصر والتأييد عند خاصة خلق الله من الأوليـاء والأنبيـاء فـلا تكـون بـدورها كذلك معية ذات، وفي هذا صرف للمعنى الظاهر من اللفـظ أو مـن الـنص قرآنـا أو حديثا إلى معنى باطن أو خفي يليق بالله عز وجل، وهذا هو التأويل المجازي المنضبط.

- وبعد هذا النص يزيد المعيـة إيـضاحا مـن خـلال سـوقه لـدعاء الـسفر: "اللـهم أنـت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل..."، حيث أن الله مع المسافر في سفره ومع أهلـه في بيته، ليس معية اندماج واختلاط الذوات، وإنما معية علم وحفظ، والعلـم بالعبـاد من لـوازم المعيـة، وهنـا يـورد الإمـام مثـالا للـزوم كثـر استعماله عنـد الأصـوليين والبلاغيين حول العلاقة اللزومية في المجاز، حيث يقول: "فالله تعالى عالم بعبـاده، وهـو معهم أينما كانوا، وعلمه بهم مـن لـوازم المعيـة، كمـا قالـت المرأة: (زوجـي طويـل النجاد، عظيم الرماد، قريب البيت من الناد)، فهذا كله حقيقة ومقـصودها أن تعـرف لوازم ذلك، وهو طول القامـة، والكـرم بكثـرة الطعـام، وقـرب البيـت مـن موضـع الأضياف"[2].

- ويقول بصدد الحديث عن الفرق بين صـفات الله وصـفات العبـد، وكيـف تـستعمل اللغة ودلالات ألفاظها في حماية عقيدة المسلم وعدم السقوط في التشبيه والتجسيم مـا نصه: "فإن العرب إنما وضعت للإنسان ما أضافته إليه، فإذا قالت: سمع العبد وبصره، وكلامه وعمله، وإرادته ورحمته، فما يخص به يتناول ذلك خصائص العبـد. وإذا قيـل سمع الله وبصره، وكلامه وعلمه، وإرادته ورحمته، كان هذا متناولا لما يخص به الرب،

---

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج.5، ص.231.

(2) المصدر نفسه، ج.5، ص.231.

لا يدخل في ذلك شيء من خصائص المخلوقين. فمن ظن أن هذا الاستواء (أي استواء الله على العرش)، إذا كان حقيقة يتناول شيئا من صفات المخلوقين مع كون النص قد خصه بالله كان جاهلا جدا بدلالات اللغات، ومعرفة الحقيقة والمجاز[1].

وهو نص صريح في تأويل صفات الله باستعمال المجاز اللغوي والإمام يحث على هذا، ويدعوا إليه، بل ويشنع على الجاهل بدلالات اللغات، والجاهل بدلالات الحقيقة والمجاز، وهو بهذا يعتمد آلية التأويل المجازي في أهم قضايا الدين والعقيدة، جانب الصفات، حيث أن الألفاظ الدالة على صفات بشرية لها معاني تتبادر إلى الذهن عند سماعها، وهي حقائقها اللغوية، التي ينبغي صرف النظر عنها عند إضافتها إلى الله عز وجل، والتماس معاني أخرى تليق به، وتميزه عن خلقه، حتى لا يكون هناك مدخل للتمثيل والتشبيه والتجسيم، وحتما لن تكون هذه المعاني الخفية سوى المعاني المجازية، فدلالة السمع والبصر والكلام والعلم والإرادة والرحمة في حق الإنسان ليست هي نفسها في حق الله، والاستواء المخصوص بالكلام في هذا النص، هو عند الإنسان من قبيل الاستواء على الكرسي أو على السرير، وهو ليس كذلك عند الله عز وجل عندما استوى على العرش، وهو ليس فيه معنى المماسة والحل والمكان...، فهو غير محدد ولا متصور وفق تصورات الحس وعالم الشهادة، وابن تيمية يضعنا هنا أمام إشكالية منهجية في الانتقال المجازي، فهو يدعو من جهة إلى عدم حمل ألفاظ الصفات على معانيها الحقيقية المتبادرة إلى الذهن من خلال معطيات عالم الشهادة، وهذا يفيد الانتقال بها إلى معاني أخرى باطنية بمعنى مجازية غيبية تليق بمقام الله، وعند هذا الانتقال المعبر عنه بالانتقال المجازي يدعونا الإمام إلى التوقف عنه وإبقاء الألفاظ الخاصة بالصفات على حقائقها الدلالية، أي عدم تأويلها وإبقائها على الحقيقة، وهذا الإبقاء لا يلزم منه مماثلة الله للحوادث، حيث يقول: "ومن فرق بين صفة وصفة مع

(1) المصدر نفسه، ج.5، ص.208.

تساويهما في أسباب الحقيقة والمجاز كان متناقضا في قوله، متهافتا في مذهبه، مشابها لمن آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض"[1].

ويقول في موضع آخر مؤكدا لحجته الأولى بـنهج السلف الصالح في عـدم الأخـذ بالمجاز في صفات الله، وعدم التكييف (أي التأويل المجازي)، إذ يقـول: "قـال أبـو عمـر: أهـل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القـرآن والسنة والإيمـان بهـا، وحملـها على الحقيقة لا على المجاز إلا أنهم لا يكيفون"[2].

والإمام هنا يقطع على المحلل والناظر في النص إتمام طريقـه في الانتقـال المجـازي، إذ يدعوه إلى عدم حمل صفات الله على معانيهـا المباشـرة، في حـين يقـول لـه بـأن حملـها علـى حقائقها لا يقتضي المماثلة، وهو أمـر مـستبعد التحقيـق علـى مـستوى الممارسـة التحليليـة للخطاب، فالانتقال لا بد كائن و التأويل المجازي لا بد حاصل، ليتحقق لدى الـسامع تنزيـه الله عن مشابهة الخلائق، ومنع ابن تيمية لهذا ما هو إلا تشبث منه برفض المجاز وإن كان تتبع نظريته في الصفات يدعونا بل و يجرنا إلى عين التأويل المجازي.

والأمثلة غير منحصرة فيما يخص ازدواجية منهج ابن تيميـة في التعامـل مـع المجـاز، ومنزلته كشيخ ومنظر لاتجاه المانعين تنزله في بحثنا هذا موضعا يمكننا من خلال تحديد اتجاهـه وسماته دحض ورد أسس القول بمنع المجاز، فتتبع ورصد إسهامات الإمام الكثيرة والمتـشعبة في هذا الباب سواء منها المستقلة ككتاب أو رسالة، أو المبثوثـة ضـمن مباحـث ينـاقش فيهـا قضايا أخرى، يمكننا من اكتشاف ازدواجيته المنهجية في تناول المجـاز، حيـث اتجاهـه الجـدلي النظري في الموضوع يخالف بل ويعاكس اتجاهه السلوكي العملي، ولكـلا الاتجـاهين ضـابطه الذي يحدد أسسه وأسبابه المعرفية والاجتماعية والتاريخية.

ففي المذهب الجدلي النظري يمنع المجاز مطلقا، والسبب في ذلـك مواجهتـه ورده في كتابه الإيمان، على من أخرج الأعمال الصالحة من حقيقة الإيمان وألحقها به مجازا لا حقيقـة،

---

(1) المصدر نفسه، ج.5، ص.212.

(2) المصدر نفسه، ج.5، ص.221.

فانتهى الإمام لإبطال هذا القول[1]، كما وقف في وجه المؤولين لصفات الله المثبتة في القـرآن والسنة، بشكل اعتبره غير لائق بجلال الله عز وجل وكونه تعالى مخالفا للحوادث.

أما مذهبه العملي السلوكي، الذي أجاز فيه المجاز وعمـل بـه واسـتعمله ووظفـه في فهم وتفسير وتحليل النصوص الشرعية، أو في تأسيس وبناء النظريـات المعرفيـة، فنجـده قـد خاض فيه وشارك وأسهم في التأويلات المجازية في إطار فهم النص، بل أحيانا كثيرة أسهم في التنظير للمجاز وللفعل التأويلي فيه، والأمثلة علـى ذلـك كـثيرة ومتعـددة لا يـسمح المجـال بسوق أكثر مما سقناه، ولو كان فعلا يمنع المجاز في اللغة وفي القرآن لما تجرأ على تأويـل كلمـة واحدة من كلام الله عز وجل وهو المعروف بقيمه الـسلفية بمـا فيهـا الغـيرة علـى كـلام الله والدفاع عن العقيدة وإحياء مذاهب السلف في القول والعمل والاعتقاد، وبعمله هذا أسـهم في تطوير منهج معرفي في فهم الخطاب إلى جانب علماء من المجوزين، وهو التأويـل المجـازي، الذي سأتناول أسسه وآلياته في المبحث الموالي.

---

(1) ابن تيمية، الإيمان، ص.73 وما بعدها، حيث يرد على المرجئة والجهمية والكرامية وكل من لم يدخل في دائرة الإيمان، واعتبر دلالة لفظ الإيمان على الأعمال مجاز.

المبحث الرابع

التأويل المجازي، أسسه وضوابطه

إن اللغة في حقيقتها نظام من العلامات والرموز اللسانية المعبر عنها بالألفاظ والكلمات، وهي في الوقت ذاته نظام معرفي يزاوج بين الجوانب المعرفية والسيكولوجية للمتكلم المنتج للخطاب، وكل عملية تروم تحليل هذا الخطاب واستيعاب مضامينه الإخبارية أو التبليغية أو الإنجازية، لا بد لها من التوسل بإحدى هذين الطريقين الموصلين للمطلوب:

- أولهما التفسير الذي غايته فهم النص في إطار أبعاده الدلالية، والفهم عملية سريعة لا تتطلب من المفسر سوى الدلالات المعجمية للكلمات من اجل استخلاص دلالة التركيب أو النظم المكون منها.
- ثانيهما التأويل الذي يعد بحق عملية أعمق من التفسير وذلك انه يبتغي معالجة هذا الفهم الحاصل بين المتخاطبين وتحليله، للانتقال بالمعاني من الدلالات الظاهرة إلى الدلالات الخفية أو الباطنة، حيث يتم إسناد مرجع معين لمختلف الحدود الداخلية للقول، هذا المرجع الذي يثير ويستحضر كل ما له علاقة بإدراك الدلالات الباطنة له، سواء منها المتعلقة بالتركيب، أو بالمتكلم (القصد والإرادة)، أو بأشياء العالم الخارجية (مقام التحدث والمحيط المعرفي) .

فالتأويل إذن "عملية مرتبطة بواقع وحقيقة الأقوال، فهو يفترض إجراءات تحليلية وصفية لعمليات كلامية، موجودة فعلا، أي متحققة بفضل اللغة"[1]. وهو بهذا يكون مندمجا داخل منظومة عامة تبتغي من خلال عمليات معرفية الفهم الشامل والعميق للقول، وتشتغل آلية التأويل عند تعذر حصول الإلمام بالمضامين الخطابية للكلام من خلال الفهم الظاهري للنص، إذ يتم عندها "صرف اللفظ عن معناه الظاهري إلى معنى ذهني وراء الظاهر، يفهم

---

(1) عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير، ص.24.

بالقرائن اللفظية أو العقلية، وبمعرفة مسالك الدلالات اللغوية"[1]. أي باستحضار كل ما يعين على الفهم من قرائن سياقية أو مقالية.

وهذه المقومات التأويلية هي ما نلمسه ونضطر للأخذ به في فهم واستيعاب التعابير المجازية، وسمي ذلك بالتأويل المجازي.

والمتصدي لهذا الأسلوب والنظام المعرفي في فهم الخطاب الشرعي يلزمه قبل كل شيء استيعاب طرائق التعبير اللغوي ومسالكه وأساليبه البلاغية الخاصة باللغة التي صيغ بها هذا الخطاب (وهي اللغة العربية في الخطاب الشرعي الإسلامي)، "لأن صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى موافق لدليل العقل، لا يتأتى إلا بعد معرفة مواضع استعمال ذلك اللفظ في اللغة، ومعرفة متى يكون موضوعا في موضعه الأصلي وحقيقته، ومتى يكون مستعملا على غير حقيقته، ثم لا يتوصل إلى معرفة هذا أيضا، إلا بعد معرفة القرائن والعلاقات التي تحكم ذلك النقل وتجيزه وتضبطه"[2].

هكذا فالتأويل عند علماء المسلمين لم يتجاوز إطار اللغة العربية كمحدد أساسي من محددات النظام المعرفي الذي يصدرون عنه، بل بالعكس لقد كان التأويل عندهم يعني توظيف هذا المحدد في ضبط العلاقة بين نظام الخطاب ونظام العقل، وجعلهما متطابقين أثناء ممارسة التحليل للنص الشرعي.

وبالرجوع إلى الطريقين المعتمدين في فهم الخطاب الشرعي: التفسير والتأويل، ومحاولة تحديد الاتجاهات المعرفية الإسلامية الخاصة أو المعتمدة لكل واحد منهما، نجد أن علماء أصول الفقه اهتموا أساسا بوضع قوانين لتفسير الخطاب الشرعي محاولين في أبحاثهم النظرية اللغوية ضبط علاقة الألفاظ بالمعاني وتحديد أنواع الدلالات بما فيها الاستعمالية المحتوية على الحقيقة والمجاز، معتمدين المنهج الاستقرائي لتحصيل نظرياتهم من كلام العرب، فتبنوا بذلك طريق تفسير الخطاب الشرعي.

---

(1) أحمد أبو زيد، المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، مكتبة المعارف، الرباط، ط.1، 1986م، ص.139.

(2) عبد السلام عشير، المرجع نفسه، ص.140.

بينما علماء الكلام اهتموا إلى جانب ذلك بالتأويل، وذلك بتقنينه وضبط أسسه، وتحديد قواعده وشروطه، ورسم الحدود التي لا ينبغي تجاوزها من طرف المؤول، الذي يجب عليه الوقوف عند الحدود التي تسمح بها اللغة العربية في التعبير، ولا يتعداها، حتى لا يسقط في المحظور من التأويل في الحقل البياني العربي، الذي هو التأويل العرفاني غير المنضبط لهذه القواعد والشروط والذي يحول النص الشرعي إلى مجموعة من الرموز والإشارات يضمنها أفكارا ونظريات متجاوزة للدلالات المسموح بها في اللغة، وهو تأويل مارسه الشيعة والمتصوفة ومختلف التيارات الباطنية في الإسلام.

أما علماء الكلام فظلوا مرتبطين بهذا التأويل المنضبط بقواعد اللغة رغم اختلافهم فيما يخص التأويل العقلي الذي رفع رايته المعتزلة، معتمدين للأساليب البلاغية العربية في التماس معنى يقبله العقل وراء المعنى الظاهر للآيات التي تفيد تشبيها أو تجسيما، ولهذا قالوا بالتأويل المجازي، أي ضرورة نقل المعنى اللغوي في الآيات المتشابهات التي تفيد التجسيم إلى معنى مجازي يفيد التنزيه.

والمتكلمون على اختلاف اتجاهاتهم اعتمدوا التأويل في الحدود التي يسمح بها النظام المعرفي البياني، كل وفق أصوله المذهبية، كما ساهموا كلهم بهذه الدرجة أو تلك في تقنينه ضمن نطاق محدد لا يجوز اختراقه[1].

وهذه الحدود و الضوابط التي أسسها الأصوليون المتكلمون لتنظيم عملية التأويل عامة والتأويل المجازي بشكل خاص سأعمل على تبيان خصائصها ودعاماتها المعرفية والإبيستيمولوجية.

وقبل ذلك لا بأس من التطرق لأهم الإشكاليات التي سعى التأويل لمعالجتها وحل عقدتها، وأسوق هنا إشكاليتين، إحداهما خطابية تتعلق بفهم النص القرآني، والأخرى عقدية تتعلق بمسألة التعطيل كعيب من عيوب مدرسة النصيين من أهل السنة الذين كانوا يأخذون بظاهر النصوص محجمين حتى عن توظيف وجوه البلاغة والبيان في فهمها.

(1) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص.53 و ص.61.

أ- التأويل وإشكالية المحكم والمتشابه:

شاءت قدرة الله عز وجل أن يجعل القرآن بعضه محكما وبعضه متشابها، قال عز وجل: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾[1]، حيث أن المحكم هو ما اتضحت دلالته ولم تحتمل دلالته التفسيرية إلا وجها واحد، بينما المتشابه هو ما تعددت أوجه المعاني فيه، فيكون التأويل هو طريق حسم الاحتمالات، ويتوسل المؤول برد المتشابه للمحكم وفق قواعد التأويل حتى يزول الاشتباه، فيكون بذلك المحكم هو الأصل والمشتبه فرع يبنى عليه، ويستعان على ذلك بالعقل واستحضار عناصر السياق والمقام والغرض العام من الكلام، يقول القاضي عبد الجبار: "يجب أن يرتب المحكم والمتشابه جميعا على أدلة العقول، ويحكم بأن ما لا يحتمل إلا ما تقتضيه هذه الجملة يجب أن يثبت محكما، وما احتمل هذا الوجه وخلافه فهو المتشابه، فأقوى ما يعلم به الفرق بين المحكم والمتشابه أدلة العقول، وإن كان ربما يقوى ذلك بما يتقدم المتشابه أو يتأخر عنه، لأنه هو الذي يبين أن المراد به ما يقتضيه المحكم، ومما يبين ذلك أن موضوع اللغة يقتضي أنه لا كلمة في مواضعتها إلا وهي تحتمل غير ما وضعت له، فلو لم يرجع إلى أمر لا يحتمل لم يصح التفرقة بين المحكم والمتشابه"[2].

وليس من اليسير تأويل المتشابه ليوافق دليل العقل ومحكم القرآن، ما لم تُستحضَر القواعد اللغوية والبلاغية في دراسة ألفاظ المتشابه للتمييز بين دلالاتها الحقيقية والمجازية، والكشف عن وجوه الإسناد و القرائن التي ترجح هذا المعنى عن ذاك.

وبالتوسع في هذه المباحث وضبط قواعد التأويل، استطاع المتكلمون والمعتزلة بوجه خاص (باعتبارهم مؤثرين في اتجاهات أخرى بما فيها الأشاعرة)، ضبط طرائق التعبير الفصيح، وتطوير البحث اللغوي والبلاغي، والكشف عن كثير من أسرار القرآن واللغة العربية، "وبذلك أسدوا خدمة جليلة للبلاغة العربية، فنظرياتهم البلاغية التي نشأت حول

---

(1) سورة آل عمران، آية 7.

(2) القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ص.7 ـ 8، تحقيق عدنان محمد زرزور، دار النصر للطباعة. 1386هـ 1966م.

آيات القرآن المتشابهة، هي البذور الأولى التي قامت عليها كثير من مباحث البلاغة، وبخاصة مباحث المجاز والاستعارة والحذف... أو بتعبير إجمالي مباحث البيان والمعاني[1].

وهكذا يكون التأويل اجتهادا من طرف المؤول يرد فيه المحكم للمتشابه لإظهار وتبيان الوحدة والانسجام في الخطاب القرآني، ولرد شبهات المناوئين بنعته بالتناقض.

ب- التأويل وإشكالية التعطيل في صفات الله عز وجل:

التعطيل في صفات الله هو السبب الوجيه الذي اعتمده منكرو المجاز في دعواهم هذه، خاصة الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، إذ الله عز وجل قد وصف نفسه بأن له يدا ووجها وعينا، وعندية وفوقية ومعية ومجيئا، واستواء... ووصفه الرسول صلى الله عليه وسلم بأن له قدما وأصبعا ويمينا، وهرولة وتقربا بشبر أو ذراع...، وقد ذهب قوم أو اتجاه من اتجاهات المتكلمين إلى التماس معان غير ما تفيده ظواهر هذه الألفاظ والنصوص، تنزيها لله عز و جل عن مشابهة الخلق، متأولين بمعاني مجازية هذه الألفاظ ومستعملين التأويل المجازي، فأولوا اليد بالقدرة أو النعمة، والوجه بالذات، والعين بالرعاية إلى غير ذلك من التأويلات المجازية، وإن كان هذا العمل التأويلي نوعا من الدفاع عن العقيدة، بحمل الصفات على معاني تليق بجلال الله عز وجل، وهذا ما لوحظ عند المتكلمين والمعتزلة على الخصوص، غير أن ذلك اعتبر إساءة للعقيدة لأنه يؤدي إلى محظور وهو تعطيل هذه الصفات، ومن اعتمد هذا التأويل المجازي فقد عطل صفات الله وأسماءه التي سمى أو وصف بها نفسه، وهذا دفع القائلين بهذا الرأي المضاد للتأويل إلى رفض المجاز والهجوم عليه وإنكاره باعتباره الآلية اللغوية والبلاغية المعتمدة لدى هؤلاء المؤولين المعطلين لصفات الله تعالى.

وهذا القول الخاص بمنكري المجاز والمانعين للتأويل المجازي يجرنا لطرح الإشكالية التالية: **هل فعلا يعتبر التأويل المجازي تعطيلا لصفات الله عز وجل؟**

---

(1) أحمد أبو زيد : المنحى الإعتزالي في البيان و إعجاز القرآن ، ص: 157.

ومقاربة هذه الإشكالية تحيلنا على احتمالين اثنين فيما يخص دلالة التعطيل:

- أحدهما: تعطيل الصفات عن الذات الموصوفة بها.
- ثانيهما: تعطيل حقائق الألفاظ بصرفها عن ظواهرها.

وبطبيعة الحال فالمعنى الأول غير مقصود في عملية التأويل هذه، وتبقى فقط فسحة التصرف في دلالات الألفاظ بحملها على المعاني اللائقة بالله عز وجل، وهكذا "فإن من يؤول "يد الله" بأنها قدرة الله فإن هذا التأويل لا تعطيل فيه، لا للذات من الصفات الموصوفة بها، ولا للألفاظ من معانيها، لأن مفهوم القدرة هو المقصود من لفظ اليد، باعتبارها محلا للقوة و القدرة، التي إن سلبت عنها صارت يدا معطلة كمثل الجسد إذا سلبت منه الروح مات، وكذا اليد إذا سلبت قوتها شلت"[1].

والتأويل المجازي تسنده قواعد وشواهد اللغة العربية، كما تقول العرب: صارت المدينة في يد الأمير: أي تحت إمرته وسيطرته، وتقول: فلان له علي يد، تقصد بها النعمة التي تعطى باليد، وعليه يكون التأويل المجازي وسيلة للتوسع في معاني الألفاظ لتناسب المسموح به في الجانب العقدي وتتجنب غير المقبول فيه، ووسم هذا التأويل بالتعطيل، حكم لا سند له لا من اللغة ولا من قواعد البيان والبلاغة، كما أن هذا النوع من التأويل يؤدي بنا إلى المعنى الأساسي والملائم عند تعذر اعتماد المعنى الحرفي الظاهري فيحيي بذلك معنى النص كما يقول محمد مفتاح في مجهول البيان: "المعنى الحرفي يقتل (معنى النص) والمعنى المجازي يحييه". (La lettre tue et l'esprit vévifie)[2].

بعد هذه المقاربة النظرية والمعرفية لمفهوم التأويل المجازي، أنتقل للحديث عن خصائص وضوابط هذه العملية التي تبتغي وتتلمس المعاني الخفية الكامنة وراء ظاهر الألفاظ.

---

(1) عبد العظيم المطعني : المجاز في اللغة و القرآن الكريم ، ص: 1140، بتصرف.

(2) محمد مفتاح، مجهول البيان، دار توبقال للنشر، ط.1، 1990م، ص.91.

ج- خصائص وضوابط التأويل المجازي:

قبل تفصيل القول حول هذه الضوابط والخصائص واحدة واحدة، لا بأس من سوق بعض النصوص من التراث الفكري الإسلامي، المتعلقة بضبط قواعد وصياغة نظريات حول التأويل عامة، والتأويل المجازي بشكل خاص، وأسوق هذه النصوص لتكون لنا نماذج من شواهد كثيرة اهتمت بالتنظير للتأويل، ولتكون مرجعا أو موجها يُعتمد في إظهار النظريات المتعلقة بهذا الموضوع.

- النموذج الأول: نص لشيخ الإسلام ابن تيمة، الذي رغم وقوفه ضد المجاز وإنكاره للتأويل المجازي، باعتباره تجاوزا لمنهج السلف وإعمالاً للرأي والعقل، نجده رغم ذلك يؤصل وينظر لعملية الفهم وفق هذا المنهج الذي هو عبارة عن انتقال من طرف إلى طرف آخر، لبناء المفهوم واستخراج الدلالة والوقوف على المقصود والمطلوب من القول، وهذه النتيجة والفعل الموصل لها يتمان عن طريق فعل تشاركي بين المتكلم والمستمع لبناء وتحقيق تواصل خطابي يحترم قواعد دلالية وتداولية مشتركة بينهما، حيث يقول الشيخ ما نصه: "بل لا يدل شيء من الألفاظ إلا مقرونا بغيره من الألفاظ، وبحال المتكلم الذي يعرف عادته بمثل ذلك الكلام، وإلا فنفس استماع اللفظ بدون المعرفة للمتكلم وعادته لا يدل على شيء، إذا كانت دلالتها دلالة قصدية إرادية تدل على ما أراد المتكلم أن يدل بها عليه لتدل بذاتها، فلابد أن تعرف ما يجب أن يريده المتكلم بها، ولهذا لا يعلم بالسمع، بل بالعقل مع السمع، ولهذا كانت دلالة الألفاظ على معانيها سمعية عقلية تسمى الفقه، ولهذا يقال لمن عرفها: هو يفقه ولمن لا يعرفها: لا يفقه"[1]. وفي هذا دعوة صريحة لاستعمال مقومات التأويل العقلي الذي انتقده على المتكلمين والمعتزلة بشكل خاص، والذي هو أساس التأويل المجازي، كما في النص إشارة لعناصر بنيوية تخاطبية وتواصلية في هذا النوع من التأويل (المجازي) وهي:

---

(1) ابن تيمية: رسالة في الحقيقة والمجاز ضمن فتاويه. ج: 20 ، ص: 496 ـ 497.

1. السياق: "بل لا يدل شيء من الألفاظ إلا مقرونا بغيره من الألفاظ".
2. المقام: "وبحال المتكلم الذي يعرف عادته بمثل ذلك الكلام".
3. القصد والإرادة: "إذا كانت دلالتها دلالة قصدية إرادية تدل على ما أراد المتكلم".
4. العقل: أي تفعيل جانب الاستدلال لفهم الخطاب: "فلا بد أن تعرف ما يجب أن يريده المتكلم بها، ولهذا لا يعلم بالسمع، بل بالعقل مع السمع".

- النموذج الثاني: نصوص للشاطبي يبين فيها أهمية التأويل في فهم الخطاب الشرعي، ويوضح منهجه التطبيقي في التعامل مع نصوص هذا الخطاب، فهو لا يأخذ بالظاهر من القول فقط، بل تستدعيه ظروف النص الداخلية والخارجية أحيانا كثيرة للأخذ بالباطن، وذلك لكون اللغة العربية كواحدة من اللغات الطبيعية، لها خصائص وتقاليد وأساليب تعبيرية تأبى على مستمعها ومحللها أن تُقبل على ظاهرها مثل: التشبيه والاستعارة والكناية والمجاز المرسل، فإذا ما أخذت حرفيا فقد تؤدي إلى خلاف المقصود من التعبير بها[1]. وفي هذا الصدد يقول الإمام أبو إسحاق الشاطبي: "كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار المساق في دلالة الصيغ وإلا صار ضحكة وهزءة، ألا ترى إلى قولهم: "فلان أسد أو حمار أو عظيم الرماد أو جبان الكلب، وفلانة بعيدة مهوى القرط، وما لا ينحصر من الأمثلة. ولو اعتبر اللفظ بمجرده لم يكن له معنى معقول، فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله"[2].

وفي هذا دعوة صريحة إلى الأخذ بالتأويل المجازي وذلك أن هناك معنيين، معنى ظاهر بين ومحكم جاء وفق ما كان معلوما في تعابير اللغة العربية، ومعنى آخر تأويلي مجازي يخضع هو كذلك بدوره لأساليب وقواعد البلاغة العربية، والمعنى الأول يدرك بالتفسير فقط، بينما الثاني لا يتحصل إلا بالتأويل، حيث يقول الشاطبي: "وعلى الجملة فكل من زاغ

(1) محمد مفتاح، مجهول البيان، ص.93.
(2) الشاطبي، الموافقات، ج.3، ص.153.

ومال عن الصراط المستقيم فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهما وعلما، وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه"[1].

ولأهمية التأويل المجازي كما ظهر لنا مما سبق، فقد أولاه الأصوليون أهمية كبيرة بوضع قواعد وضوابط له، وسأعمل على تبيان أهمها هنا، وسأعمل على تسميتها بالخصائص عوض الضوابط وذلك لكون الخاصية أعم من الضابط أو القاعدة، لكونها تحمل مميزات النظام المعرفي المدروس: التأويل المجازي بالإضافة لقوانينه البنائية وشروطه المعرفية والعلمية .

الخاصية الأولى: المواضعة.

فأول شيء ينبغي الإلمام به وضبطه بالنسبة للمتصدي للتأويل المجازي، هو معرفة معاني الألفاظ في أصل وضعها اللغوي، فكل لفظ هو عبارة عن رمز دال على معنى معين، أي أنه بمثابة الإشارة أو العلامة الهادية إلى دلالة معينة، فالإشارة إلى شيء معين باليد مثلا أو بغيرها من الوسائل تفيد أنك تريد إثارة انتباه الآخر إلى ذلك الشيء، هذا الآخر الذي قد يكون شخصا واحدا أو عدة أشخاص تتوجه إليهم بالإشارة لتبلغهم مرادك، و ذلك عن طريق توجيه أنظارهم وعقولهم إلى المشار إليه، وإثارة المتفق عليه بينهم في أذهانهم عند رؤية العلامة أو سماع اللفظ، وهذا الاتفاق هو المسمى بالمواضعة وهي ذات طبيعة جمعية تعمل على تثبيت المعاني للألفاظ والعبارات، والفرد يستمد المعنى المتواضَع عليه عند سماعه للفظ من الاتفاق الجمعي أو من العقل الجماعي، والذي يسميه هابرماس "بالإجماع"[2].

وهكذا فالكلام لا يكون مفيدا إلا إذا تقدمت المواضعة عليه، وإلا كانت حاله لا تختلف عن سائر الحوادث، كما يذكر القاضي عبد الجبار في المغني، ويضيف أن المواضعة إنما تقع على الأمور المشاهدة فقط، لأن الأصل فيها الإشارة: "فإذا ثبت ذلك فيجب متى أردنا

(1) المرجع نفسه ج.3، ص.390.

(2) محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس (جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية)، سلسلة نقد السياسة 3، منشورات دفاتر سياسية، ص.35 – 45.

التكلم بلغة مخصوصة أن نعقل معاني الأوصاف والأسماء فيها في الشاهد، ثم ننظر: فما حصلت فيه تلك الفائدة نجري عليها الإسم في الغالب، وهذا في بابه بمنزلة معرفة ما له أصل في الشاهد في أنه يجب أن يعلم أولا ثم ينبني عليه الغائب"[1]. والمشاهدة هنا في كلام القاضي لا تعني المشاهدة العينية كما هي بالنسبة للأشياء، وإنما في الألفاظ تأخذ معنى خاصا يفيد ما تعنيه الكلمات في أصلها اللغوي، أي معناها الحقيقي، وفي النص اشتراط واضح لضبط عنصر المواضعة في التأويل المجازي، "أن نعقل معاني الأوصاف والأسماء فيها في الشاهد" ليتم هذا الفعل التأويلي بنجاح، والذي هو عبارة ـ كما سبق ذكره في هذا المبحث ـ عن قياس يتم الانتقال فيه من أصل هو المعنى الحقيقي إلى فرع وهو المعنى المجازي، شريطة وجود علاقة تسمح بهذا الانتقال، أو هو استدلال بشاهد على غائب، فالشاهد هو المعنى الظاهر، والغائب هو المعنى الخفي المتوصل إليه بالتأويل.

هكذا فالتأويل المجازي عند محاولة فهم الخطاب الشرعي يستوجب هذا الشرط، وذلك أن القرآن الكريم نزل بلسان عربي، "وأول شرط لفهمه هو المعرفة بهذا اللسان والتقيد بالمعنى الذي تدل عليه كلماته وعباراته فيما هو متعارف في اللغة العربية ومتواضع عليه فيها. وهذا شرط المواضعة"[2].

الخاصية الثانية : القصدية:

إن عنصر المواضعة لا يكفي وحده لإنجاز فعل التأويل المجازي، إذ لا نجده إلا مرتبطا بعنصر القصد، أي قصد المتكلم، فالأصوليون لكي يصلوا إلى غرضهم الذي هو فهم الخطاب من خلال تأويل ظاهر الألفاظ، يجدون أنه لابد من نظرين ذكرهما الشاطبي في الموافقات:

- أحدهما: اعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها على الإطلاق: عنصر المواضعة.

---

(1) القاضي عبد الجبار، المغني، ج.5، ص186.

(2) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي ، ص: 64.

- ثانيهما: اعتبار المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها: عنصر القصدية[1].

وهكذا فالعنصران ينبغي استحضارهما مجتمعين، لا يستغني أحدهما عن الآخر، لأن المواضعة لو عدمت لم يؤثر القصد بانفراده، ولو وجدت وعدم القصد لم يكن للكلام معنى. وهكذا فاستحضار مقصدية المتكلم إذن عنصر أساسي في إنجاح عملية التأويل المجازي، وهذا القاضي عبد الجبار يربط بين المواضعة وقصد المتكلم بوصفهما عنصرين في تحقق الدلالة، حيث يقول: "وإنما اعتبر حال المتكلم لأنه لو تكلم به ولا يعرف المواضعة أو عرفها ونطق بها على سبيل ما يؤديه الحافظ أو يحكيه الحاكي أو يتلقنه المتلقي أو تكلم به عن غير قصد، لم يدل. فإذا تكلم به و قصد وجه المواضعة فلا بد من كونه دالا إذا علم من حاله أنه يبين مقاصده"[2]. وهو هنا بالإضافة إلى تبيانه لأهمية القصد في التعرف على الدلالة، فهو يبين كيفية التعرف على هذا القصد لدى المتكلم، وذلك عن طريق التعرف على حاله: "فلا بد من كونه دالا إذا عرف من حاله أنه يبين مقاصده".

وهذا ما نجده في نص ابن تيمة الذي أوردته في النموذج الأول من إسهامات الأصوليين في تنظيم وتقعيد التأويل المجازي، والذي يمكن أن نستخلص منه ثلاثة قيود لا بد منها لكل كلام يراد فهم معناه، وهي:

1. لفظ مقيد مقرون بغيره من الألفاظ ليفيد ضمن هذا التركيب معنى محددا.
2. معرفة حال المتكلم وعادته للتعرف على قصده.
3. معرفة عادة المتكلم في مثل ذلك اللفظ.

وهكذا فالكلام لا يكون دالا ومفيدا لدلالة معينة لدى المتلقي (السامع عموما والمؤول بشكل خاص باعتباره المقرب للمعاني الخفية لأذهان المخاطبين)، إلا بالكشف عن

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج.3، ص.268 – 269.

(2) القاضي عبد الجبار، المغني، ج.16، ص.347.

قصد المتكلم وإرادته، لأن به نعرف مراده من الكلام ،وهذا المراد هو المنطلق في التأويل المجازي الذي يمكننا من الاستدلال على لوازمه والمجاز كما رأينا سابقا علاقة لزومية تربط بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، يقول ابن تيمية في كتاب النبوات: "فإنه (أي الكلام) يدل بقصد المتكلم به وإرادته، وهو يدل على مراده، وهو يدلنا بالكلام على ما أراد، ثم يستدل بإرادته على لوازمها، فإن اللازم أبدا مدلول عليه بملزومه"[1].

وإن تركيز الأصوليين على عنصر القصدية، يعبر عن نظرهم للخطاب كما يتداول طبيعيا، وبالتالي لزمهم الاعتناء بشروط تحققه طبيعيا، من ضرورة استحضار المخاطِب والمخاطب، ومعرفة المخاطَب لعادات المخاطِب ومقاصده، لأن فهم الخطاب وتحديد دلالته، تحديد لما يقصده المتكلم به، "ومعنى هذا أن للخطاب وجوها دلالية قد تتباعد وقد تتقارب، تكون إحداها المقصودة والمرادة من الكلام، وكأن مفهوم "القصدية" وسيلة إجرائية لغلق الخطاب المفتوح من حيث طبيعته"[2].

والتأويل المجازي بانبنائه على استحضار قصدية المتكلم يدخل في هذا الإطار، إذ عند تعامل المؤول مع لفظ معين مفرد أو مركب، تنتظم أمامه جملة من المعاني الباطنة والخفية، مما يجعله أمام انفتاح دلالي، ليس له من سبيل لحصره سوى الانتقال إلى معنى مجازي محدد مستحضرا قصد المتكلم ومحترما لقواعد هذا الانتقال من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي.

وقد ذكرت سابقا عند مناقشة آراء منكري المجاز، أن ابن تيمية رغم إنكاره للمجاز نظريا فإنه أسهم بشكل فعال في بلورة وتأسيس نظرية التأويل المجازي، وهذا يبدوا جليا في النص الذي أوردته حول قصدية المتكلم، والذي يبين فيه أن الكشف عنه يدلنا على مراده، ومن خلال هذا المراد يتم الاستدلال على لوازمه، إذ المعنى الناتج عن التأويل وعن الانتقال المجازي كاستدلال ما هو إلا لازم مدلول عليه بمدلوله، وهذه الدقة في التقعيد هي ما توصل له علماء اللسانيات في العصر الحديث، حيث يذكر الدكتور عبد السلام عشير ملخصا لآراء

---

(1) ابن تيمية، كتاب النبوات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م، ص.266 ـ 267.

(2) حمو النقاري، المنهجية الأصولية، ص.94 ـ 95.

هؤلاء في كيفية التعرف على قصد المتكلم، بأن الناس لا يتواصلون بعقد الأفكار وحلها (النموذج الترميزي)، ولكنهم يتواصلون بأقوال تحمل التباسا دلاليا وتعددية مرجعية يمكن أن تكون مجالا لعدد كبير من التأويلات، يتم حصرها بضبط قصد المتكلم.

والتداوليون يفترضون أن ما يتم إيصاله بواسطة الأقوال هو إرادة القول (Vouloir dire) أما المضمون فيتم حل عقده ترميزيا، وأما التضمينات (Implication) فتستنتج، أي أن التواصل بين المتخاطبين يحدث حسب هذه المقاربة الاستدلالية بواسطة مؤشرات Indices يقدمها القائل، والمستمع يقوم باستعمالها للاستدلال على مقاصد الأول، انطلاقا من مجموع المقدمات التي تجعل العملية الاستدلالية تتسع لتشمل كل الإمكانات التي يوفرها القول بدلالة كلماته وطريقة تركيبها وأبعادها وإيحاءاتها... إلى غير ذلك من الإمكانات التي تكونها وتشحذها العناصر الحاضرة أو المبينة في المحيط المعرفي للنص الخاضع للتأويل[1].

وإذا كنا قد رأينا فيما مر من خصائص أهمية ضابطي المواضعة والقصدية في التأويل المجازي، فإنهما غير كافيين في بلوغ المراد وهو الكشف عن المعاني الخفية، إذ لا بد من مقاييس وضوابط أخرى لنجاح العملية التأويلية، من مثل الخصائص النصية التي تسمى خصائص المقال، وكذا المؤشرات السياقية التي يشار لها بأحوال المقام أو بمؤشرات المحيط المعرفي، وهذه الخصائص والضوابط وغيرها من مثل العلاقة الرابطة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي والتي تسمح بالانتقال من المعنى الأول إلى المعنى الثاني، وكذا القرينة المانعة أثناء هذا الانتقال في التعبير المجازي من إرادة المعنى الحقيقي، كل هذه الضوابط سبق ورودها بشكل مفصل، في هذا البحث وذلك أثناء الحديث عن البنية المعرفية والمنهجية للمجاز، فالمنتج للخطاب يراعي كل هذه العناصر ليضمن إنجاح عملية التواصل في خطابه، وأما المتلقي للخطاب المستمع والمؤول، فيجب عليه أن يشارك هذا الملقي في بناء الخطاب، وذلك بأن يستعمل قدراته الذهنية في فهم الرسالة باستحضار القواعد والضوابط السالفة الذكر، ويبني عملية فهمه هذه بشكل استدلالي منعكس عن الشكل الذي استعمله المتكلم، فإذا كان

(1) عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير، ص.46.

هذا الأخير قد انتقل من المعنى المجازي إلى التعبير عنه بالمعنى الحقيقي الكامن في اللفظ المستعمل، فإن المتلقي عكس الأمر لينتقل من المعنى الحقيقي المفهوم من ظاهر اللفظ إلى المعنى المجازي المتوصل إليه بالنظر والاستدلال الذهني الطبيعي، المخالف للاستدلال الصوري المنطقي.

ونظرا لتفصيل هذه العناصر فيما سبق من البحث فإنني سأكتفي بالحديث هنا عن السياق للمزيد من التوضيح فيه محاولا التمييز بينه وبين المساق.

الخاصية الثالثة: السياق و المساق.

ولتقريب مفهوم "السياق" لا بد من الإشارة بداية إلى أنه مختلف عن مفهوم "المساق" رغم وحدة المصدر اللغوي لكلا المصطلحين، فالمساق ما يسبق موضع التأويل وما يتلوه من كلام، يفيد اعتباره في إدراك المعنى المطلوب، وهو الذي عبرنا عنه سابقا بالخصائص النصية أو المقال، وهناك عدة نصوص أصولية تلح على دور المساق في الفهم والتأويل، وهذا نص للشاطبي يقول فيه: "المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان، فالذي يكون على بال من المستمع أو المتفهم هو الالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف"[1].

وهكذا فمراعاة المساق عند التأويل تعني مراعاة الجزء المؤول ضمن النص وفي إطار انسجام عناصره ووحداته التي يتركب منها، ومراعاة العلاقات بين مفاهيم النص وجمله وفقراته.

أم السياق فيقابل المساق، فإذا كان هذا الأخير يتعلق بالبنية الداخلية للنص، فإن السياق يتعلق بالظروف الخارجية لإنتاج هذا النص، واستحضار هذه الظروف شيء

(1) الشاطبي: الموافقات، ج: 3 ، ص: 413.

ضروري حتى تكتمل عملية الفهم لدى المؤول للتعابير المجازية، فهذه الظروف والعناصر المتعلقة بالسياق، يقوم منتج الخطاب على انتقاء بعض منها بشكل تلقائي، ليدمجها ويضمنها في الخطاب بشكل واع في بعض الأحيان وبشكل غير واع أحيانا أخرى، والكشف عن العناصر السياقية أمر ضروري في التأويل المجازي.

والسياق عامة "تدخل فيه الأسس المادية....، بما فيها من أعراف اجتماعية وثقافية وشروط تداولية وأسس بيولوجية متفاعلة للعلاقة الوثيقة بين اللغة والثقافة والبيئات الاجتماعية. كل نص ينتج ضمن محددات معينة في إطار تلق معين من قبل مرسل ومتلق معينين. وضبط الزمان والمكان والأشخاص وجنس الخطاب عناصر ضرورية للتأويل العادل المنسجم العقلاني لأنها تؤطره وتجذره في أسسه المادية"[1].

ومحمد مفتاح هنا يوضح لنا هنا أهم عناصر السياق، التي تساهم في إنجاح عملية التواصل، هذا النجاح الذي يستدعي ثلاثة أركان أساسية هي المتكلم والمخاطب ومراعاة المقتضيات المختلفة لظروف إنتاج الخطاب كمراعاة الطبيعة البشرية ومتطلباتها الفيزيولوجية والنفسية والعقلية. ومحاولة فهم وتأويل الخطاب القرآني تستدعي منا استحضار مظاهر الحياة العربية والمقومات الاجتماعية والنفسية فيها، وهذا ما حرص على استحضاره الأصوليون لضمان نجاح تأويلاتهم، لهذا فالشاطبي يكثر الإلحاح على تأويل القرآن بما كان معلوما عند الصحابة ومن بعدهم، على اعتبار أنهم أقرب الناس إلى فترة نزول الوحي، وأدرى بمقوماتها الاجتماعية والبشرية، مما جعلهم أعلم الناس بمقاصد القرآن وبواطنه[2]، من هنا يتبين أن استحضار السياق الذي تُدوول فيه النص الأصلي أمر لابد منه لتحليل الخطاب الشرعي وتأويل نصوصه، وذلك لأن فهم القصد التواصلي للمتكلم لا يعتمد فقط على الدلالة اللسانية للقول، بل ينطلق منها ويتجاوزها بتشغيل كل أنواع المقدمات والمؤشرات والقرائن السياقية، ويجند لذلك قدراته الاستدلالية والاستنتاجية التي تدخل في اعتبارها وفي حسابها أية معلومة كيفما كانت سواء كانت ذات علاقة بالعلامة اللسانية أو

---

(1) محمد مفتاح، مجهول البيان، ص.111 ـ 112، بتصرف.

(2) المرجع نفسه، ص.99.

بالسياق التداولي، هكذا فالفهم الجيد للرسائل اللسانية لا يقتصر على اللغة والدلالات اللغوية فقط، فهذا الشرط ضروري لكنه غير كاف، ومن هنا يكون دور السياق شرطا أساسيا في الفهم[1]، بالإضافة إلى العناصر الأخرى التي سبق التطرق لها: قصد المتكلم ـ المساق ـ العلاقة ـ القرائن... إلى غير ذلك من الضوابط والخصائص التي ينبغي استحضارها عند عملية التأويل عامة، والتأويل المجازي بشكل خاص، وذلك لضمان نجاح هذا الفعل المعرفي وهذه الآلية التحليلية للخطاب التي تمكن من الإلمام بمضامينه واستيعاب دلالاته الظاهرة والخفية. والأصوليون كما مر معنا في فصول هذا المبحث، لم يفتهم الإسهام بالشكل الكبير والواضح في تأسيس وتطوير هذه الضوابط والخصائص، بشكل جعلهم روادا في هذا المجال، وجعلهم سباقين لكشف النقاب عن الكثير من النظريات اللسانية والتداولية التي يشتغل عليها اللسانيون والتداوليون المعاصرون، وهذا الذي قدمته في هذا البحث ما هو إلا جزء يسير من إسهاماتهم، إذ لم أتناول إلا جانبا واحدا من جوانب البلاغة العربية وهو المجاز، لأظهر به الإبداع والإنتاج المتميز، والإضافات النوعية للأصوليين فقهاء ومتكلمين في تطوير البلاغة العربية وتأسيس منهجها وتقعيد نظرياتها، والمجال يبقى مع ذلك مفتوحا للمزيد من البحث في هذا الموضوع (لأني لا أدعي أني أوفيته حقه)، وفي غيره من المباحث والمواضيع البلاغية وغير البلاغية التي تظهر وتوضح الإسهامات المعرفية والمنهجية للأصوليين في العلوم الإسلامية بشكل خاص وفي المعارف الإنسانية بشكل عام.

(1) عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير، ص.54 ـ 55 و ص.59 .

خاتمة

إن هذا البحث يعد مساهمة في واحد من أهم المواضيع المطروحة على الساحة اللسانية والسيميائية والحجاجية، وهو محاولة للإجابة عن مجموعة من التساؤلات متعلقة بالبلاغة العربية في ظل ما يتم إنتاجه في الوقت الحاضر حول البحث البلاغي، محاولة لا تلتمس إجابات لإشكالياته انطلاقا من نتائج الفكر الغربي الذي قطع أشواطا في هذا الباب، وإنما تلتمسها انطلاقا من تراثنا العربي الإسلامي الزاخر بالنظريات والإنتاجات التي تضاهي في قيمتها النظريات الحديثة التداولية والدلالية والحجاجية، وهي محاولة معرضة للنقد والتقويم، لأن الإدعاء بأنها أجابت عن كل التساؤلات المطروحة، وبأنها حلت كل الإشكاليات الواقعة والمفترضة أمر لا يخالفه الصواب، وإنما جاءت لتفتح بابا للنقاش والحوار والإثمار العلمي الهادف والفعال .

وقد انطلقت في دراستي هذه من مجال من أهم مجالات المعرفة الإسلامية الذي أثرى الفكر الإسلامي، ونظم شؤون العقل المسلم، وأضاء له طريق التفكير الهادف المتميز عن باقي أصناف مناهج التفكير والتعقل القديمة منها والحديثة، إنه مجال الأصول الذي يعد بحق المجال الذي أنتجت فيه قواعد العقل المسلم، وضوابط التفكير والاستدلال الإسلاميين، والذي تبلور فيه ما سمي بالمنهجية الأصولية، هذه الأخيرة التي اهتمت بالجوانب المنهجية في كافة الأبواب العلمية والفكرية واللغوية التي طرقتها وكان منها: مبحث البلاغة، الذي قعدت أصوله وضبطت آلياته، وأرست أسس بنية أساليبه الدلالية والتداولية والحجاجية. والمجاز كواحد من أساليب البلاغة العربية، خضع بدوره لهذا التقعيد المنهجي والتأسيس البنيوي العلمي. وهذا ما حاولت تتبعه ومقاربته منهجيا في هذا الكتاب، بأسلوب ومنهج يتجاوز الطريقة التقليدية، ويحاول إظهار أوجه الحداثة في هذا التراث العربي ـ الإسلامي الذي لا يلقى من الاهتمام ما يليق به.

وسأحاول في هذه الخاتمة تلخيص أهم ما تم تناوله على شكل خلاصات واستنتاجات، مع إيضاح العناصر التي يثيرها، والتي لا تزال محتاجة للمزيد من الاهتمام والدراسة، فما هي أهم هذه الخلاصات؟

1. إن اشتغال علماء الأصول من فقهاء ومتكلمين انصب على النص كمرجعية، باعتبار أن أصل التشريع الإسلامي هو الكتاب والسنة، وهي نصوص اعتمدت اللغة كوسيلة للتواصل وبلوغ المراد انطلاقا من الوظائف المتعددة التي تقوم بها هذه اللغة، ووصولا إلى الأبعاد المختلفة التي تسعى لتحقيقها، فكان أن اهتم علماء أصول الفقه بالبعد التشريعي للخطاب الشرعي، في حين اهتم علماء الكلام بالبعد المنطقي والميتافيزيقي لهذا الخطاب، وكان جهد الأصوليين في الاتجاهين متكاملا ومنسجما، من أجل بناء نظرية بيانية متكاملة يتم من خلالها ضبط قواعد وكيفية "البيان"، ودفع بهم تطويرهم لهذا النظام المعرفي إلى أن يؤسسوه كعلم مستقل من علوم البلاغة: "علم البيان"، ضم المجاز كأسلوب من أساليبه.
2. المجاز كمفهوم مر بمراحل في تطور بنيته الاصطلاحية، حيث دل في البداية على كل ما يتم به الإبلاغ عن المعنى، أي الطرق المعتمدة لإبلاغ المعنى في النص القرآني بشكل خاص مع البحوث الأولى المهتمة بالقرآن، ثم تناوله علماء النحو وربطوه بالكثير من المفاهيم كالاتساع والحذف، مع محاولة ربطه بقواعد نحوية. واستمر التطور والنضج إلى أن استقر كمبحث من مباحث علم البيان ضمن علم البلاغة، مع التقعيد له بتعريف اصطلاحي مع كل من الجرجاني والسكاكي.
3. ومن خلال تتبع إسهامات الأصوليين في هذا الموضوع (المجاز)، تمكنت من إثبات دورهم الفعال في الدفع بالبحث البلاغي عامة والبحث المجازي بشكل خاص، إن على مستوى التقعيد العلمي أو التأسيس البنيوي المنهجي. فهم لم يكتفوا بإيراد التعاريف وعرض الأنواع والأقسام وتعديد الأوجه والحالات الخاصة بالأساليب البلاغية، بل حاولوا النفاذ إلى عمقها ودراسة بنيتها واستكشاف خباياها ودراسة أبعادها العملية والاستثمارية المتعلقة بالواقع الفردي والجماعي، الاجتماعي

والنفسي...، وكذا أبعادها الفلسفية والمنطقية والغيبية والميتافيزيقية... واستخلاص قواعدها الاستدلالية وضوابطها الدلالية وخصائصها التداولية.

4. فكانت نتيجة هذا الجهد المتواضع وضع ضوابط واستخراج خصائص تتعلق بالنظام التعبيري المجازي، حيث تم ضبط القواعد على مستويين:

المستوى الأول: الخصائص المنهجية للاستعمال المجازي. المتعلق بالمنتج للخطاب، أو بالخطاب عند إنتاجه من طرف المتكلم، إذ ضبطوا أهم الخصائص التداولية والمعطيات الدلالية والآليات الاستدلالية التي تحضر وتستحضر أثناء هذا الفعل التخاطبي، وأذكر من هذه القواعد المنهجية للاستعمال المجازي عند الإنتاج ما يلي:

أ- الوضع: حيث كل مجاز لابد و أن يسبقه وضع لغوي أول، وهو ما يدل عليه اللفظ في اصطلاح التخاطب المعبر عنه بالحقيقة، إذ لا مجاز إلا بعد وجود حقيقة للفظ المستعمل، وهي إما لغوية أو شرعية أو عرفية خاصة أو عامة، وأصوغ القاعدة كما يلي: المجاز يستوجب أسبقية وضع عند الاستعمال .

ب- الاستعمال: إذ قبل عملية استعمال المعنى في التخاطب لا يمكن تصنيفه هل هو حقيقة أو مجاز، وقد ارتبط هذان المفهومان بأوجه الدلالة الاستعمالية عند الأصوليين، لذا وجب الاستعمال لنحدد هل اللفظ استعمل في الحقيقة أم في المجاز، وأصوغ هذه القاعدة كما يلي: "المجاز عملية تستوجب المرور من وضع دلالي سابق إلى وضع دلالي جديد (العبور يكون بالاستعمال).

ج- القرينة: أو القرائن المانعة خلال الاستعمال المجازي من إرادة المعنى الحقيقي، لتوجه ذهن السامع إلى المعنى المطلوب، وهي إما مقامية حالية تتعلق بمقام التخاطب أو بحال المتخاطبين أو سياقية مقالية تتعلق بمضامين وعناصر الخطاب النصية والجملية، وتقوم كل هذه القرائن بتفعيل وتنظيم العلاقة التواصلية بين الآمر والمأمور به في الخطاب الشرعي، أو بين المتكلم والمخَاطب والموضوع في الخطاب الطبيعي، وتساعد هذه القرائن على تحديد وجه الدلالة في الكلام، وتحديد المراد منه.

د- العلاقة: إذ لا يمكن الانتقال من المعنى الحقيقي للفظ إلى معنى مجازي أراده المتكلم أو تفرضه ضرورات سياقية وتداولية، إلا بوجود علاقة رابطة بين المعنيين تسمح بهذا الانتقال، وقد وقف الأصوليون بشكل كبير على مفهوم الانتقال باعتباره عملية تخاطبية مهمة في الاستعمال البلاغي وضبطوا قواعده، ومنها قاعدة العلاقة، التي عددوها إلى خمسة وعشرين نوعا، وأهم هذه الأنواع: العلاقة اللزومية التي أدلى فيها الأصوليون بدلوهم مستحضرين قواعد ونظريات اللغة والبلاغة وخصائص التخاطب الطبيعي، متميزين في ذلك عن المناطقة الذين اهتموا بعلاقة اللزوم لكن في إطار المنطق الصوري المرتبط بصورة الخطاب المنفصل عن مضامينه ومعطياته والبعيد عن الواقع.

وفي هذا الإطار عمل الأصوليون على تقعيد عناصر وقواعد التلازم التخاطبي التي أجملوها فيما يلي:

- الكلام: وهو ما يتم توظيفه من ألفاظ منطوقة في الاستعمال المجازي إن على مستوى اللفظ المفرد أو على مستوى التركيب.
- الانتقال: العبور من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي بمراعاة ضوابط لذلك: قرينة + علاقة.
- الطلب: إذ المعاني المتحصلة والمنتقل لها تعتبر مستلزمات للمعاني الحاصلة، وهي مطلوبات يبتغي الذهن التوصل إليها.

أما العلاقة الثانية المهمة في الاستعمال المجازي فهي علاقة السببية وهي قسمان:

- إطلاق السبب كمجاز على المسبب.
- أو إطلاق المسبب على السبب.

حيث اهتم الأصوليون في دراسة هذه العلاقة بجوانب ميتافيزيقية متعلقة بجوانب الوجود الخارجي للأشياء وأسقطوها على الوجود الخارجي للألفاظ، ليسري عليها ما يسري على الأشياء والأفعال كحوادث، تتدخل فيها أربع علل: العلة الصورية والعلة المادية أو

العلة القابلية والعلة الفاعلة والعلة الغائية، وهي عناصر تجعل اللغة تنسج علاقة تفاعلية مع الفكر (الذهن) والواقع (الخارج).

وتظهر عناصر هذه العلاقة في الاستعمال المجازي، الذي لا يمكن عده لغوا من القول، وإنما هو استراتيجية يلجأ لها المتكلم كضرورة طبيعية وكنظام تواصلي وكفعل ينقل الألفاظ من العدم إلى الوجود.

هكذا تكون عناصر وقواعد الاستعمال المجازي كما يلي:

- وجود حقيقة (لغوية ـ شرعية ـ عرفية) للفظ المستعمل: (الوضع)
- عبور وانتقال من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي: (الاستعمال)
- وجود علاقة رابطة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي: (العلاقة)
- وجود قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي باللفظ المستعمل: (القرينة)

وهي قواعد منهجية يستعملها المتكلم في تخاطبه، للانتقال من منطق لغوي أصلي إلى منطق لغوي فرعي، تجعل من المجاز في البلاغة العربية نظرية لسانية وتواصلية خاضعة لضوابط محددة هادفة، تستعمل لا لدواعي جمالية فقط، وإنما لدواعي تواصلية منطقية ليتحقق الإبلاغ والتوصيل المطلوب في الخطاب، وتتحقق أبعاد البلاغة العربية التي تتلخص في إيصال المعنى الجيد لذهن السامع في أبهى حلة وأحسن لفظ ، أو إبلاغ المعنى المثمر مع حسن اختيار اللفظ المناسب.

وخلال هذا التتبع المنهجي للمجاز عن الأصوليين وقفت على مجموعة من خصائصه، مفصلا الحديث حولها كدواعي حاولت البرهنة عليها من مثل:

- المجاز قياس.
- المجاز ذو بنية استدلالية.
- المجاز ممارسة ذهنية (استعمال للفكر).

وبهذه الخصائص وغيرها من الخصائص التفصيلية اتضح أن الاستعمال المجازي هو ممارسة استدلالية، تتخذ من اللزوم آليتها المنطقية ومن القياس بنيتها الداخلية، والاستدلال لا يتم دون نظر وتأمل عقلي وذهني يمارسهما فكر الإنسان، أي أن استخدام العقل أمر لازم وضروري في الممارسة الخطابية المجازية، خاصة مع ما يعرفه طرفا هذه الممارسة (المعنى الحقيقي ـ المعنى المجازي) من تداخل وترابط وتشارك والتباس.

ومن هنا يمكن القول بشكل عام بأن الممارسة اللغوية هي ممارسة للفكر في نفس الآن، إذ اللغة تحرك الفكر وتدفعه لبناء استدلالاته وتنظيم حججه وأفكاره، والفكر ينظم تمفصلات الكلام وبنيته، وتركيب ألفاظه وفق المطلوب مقاما ومقالا وسياقا وبالتالي يصبح منطق اللغة في كافة تمظهراته خاصة منها البلاغية، منطقا للفكر كذلك (المنطق الطبيعي الذي تفرضه اللغة العربية كواحدة من اللغات الطبيعية).

المستوى الثاني: القواعد المنهجية للتأويل المجازي.

كل ما قيل سابقا تلخيص لقواعد إنتاج الخطاب المجازي وهنا تلخيص للقواعد المنهجية الأصولية لمقام تأويل هذا الخطاب.

فالمتكلم حين استعماله للمجاز، يطرح 'عبئاً' تخاطبيا على المخاطب الذي يبذل قصارى جهده لفهم هذا الخطاب المنفتح المتميز بالقوة اللزومية للقول الطبيعي، التي تعطيه اتساعا في المعاني يصعب تحصيل إحداها، إلا بالاعتماد على القيود التخاطبية، من أجل استخلاص اللوازم التي تخدم إدراك الفائدة الإخبارية والغرض التواصلي المراد من استعمال المجاز، وهكذا فالمؤول الساعي إلى فهم المعنى الخفي للاستعمال المجازي عليه أن:

- يراعي السياق والمقام في الانتقال من الحقيقة إلى المجاز.
- يعتبر القول في كليته، باعتبار النص الشرعي وحدة نصية متكاملة لا ينبغي أن تشغلنا وحدة الكلمة أو الجملة عنها، إذ يراعي دلالة اللفظ في ارتباطه بوحدة النص.
- يعتبر المجال التداولي (عادة المتكلم ـ قصده ـ اعتقاداته ـ محيطه الإجتماعي...).

ولقد كان الجهد الكلامي المعتمد لمنهج التحليل والتركيب في تناوله للمباحث اللغوية والبلاغية السبب في تأسيس نظام تخاطبي ومعرفي سمي 'التأويل المجازي'، بخصائص مضبوطة لفهم وتأويل الخطاب الشرعي، والتي يمكن استعمالها كقواعد وضوابط لفهم وتأويل الخطاب الطبيعي بشكل عام.

ومن هذه الخصائص التي توصل لها الأصوليون المتكلمون والتي تضبط عملية فهم وتأويل المجاز ما يلي:

1. المواضعة: وهي أول العناصر التي ينبغي ضبطها من طرف المتصدي للتأويل المجازي، وهي معرفة معاني الألفاظ في أصل وضعها اللغوي، إذ الكلام لا يكون مفيدا إلا إذا تقدمت مواضعة سابقة تحدد دلالته الظاهرة، ليعتمد عليها المؤول في استخراج المعنى الخفي المجازي وفق القرائن والعلاقات.
2. القصدية: حيث أن الكلام لا يكون مفيدا لدلالة معينة عند المتلقي، إلا بالكشف عن قصد المتكلم به، لأنه بهذا القصد نعرف مراده من الكلام.
3. والأصوليون حددوا ضوابط التعرف على هذا القصد بمراعاة المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها، والقصدية وسيلة إجرائية لغلق الخطاب المفتوح من حيث دلالته، وجعله يستقر على المعنى المراد لدى منتجه.
4. السياق: وهو الجامع لكل العناصر المتعلقة بالمحيط المعرفي والاجتماعي لعملية التخاطب، والظروف الخارجية المصاحبة لعملية إنتاج الخطاب، والتي يسميها اللسانيون المعاصرون بالمجال التداولي للتخاطب البشري، وهي عناصر وظروف ينبغي على المؤول استحضارها لضمان تأويل عادل ومنسجم وعقلاني.

هذه إذن مجمل الخلاصات والإستنتاجات، التي تم التطرق لها في هذه الدراسة، وإن كانت هذه الخاتمة لا تسعف للتطرق لكل ما ورد فيه، فهناك الكثير من الخصائص المنهجية الدقيقة المتعلقة بالمجاز عند الأصوليين، على القارئ الرجوع لمتن الدراسة للوقوف عليها.

ومن خلال هذه الخلاصات يمكن الانتقال للحديث عن الأبعاد المعرفية والعلمية التي يمكن عدها آفاقا تقترحها الدراسة للمزيد من التعمق والبحث فيها.

فالحجاج باعتباره آلية تخاطبية ينبني وينتج عن علاقة تفاعلية بين المستمع والمتكلم والمقام، لا يمكنه الاستغناء عن اتخاذ المجاز كوسيلة تتخذ من الالتباس الوظيفي في اللغة منطلقا، هذا الالتباس الذي لا يفيد تعدد معاني اللفظ في القول الواحد، ولا غموضا في الدلالة، وإنما هو طريق لفعل استدلالي تعتبر فيه معطيات الواقع وقيمة القول ليتم الانتقال من ظاهر هذا الأخير إلى باطنه، أو من عبارته إلى إشارته، اعتمادا على المقومات الأساسية في العملية الحجاجية التي تشمل المقام وظروف المستمع النفسية والاجتماعية والمقتضيات التداولية إلى جانب الآليات الخطابية الأخرى: اللسانية والتداولية والمنطقية.

العلاقة المجازية إذن بفضل ما تثيره من افتراضات لحل الالتباس الدلالي وما تثيره من جدال ونقاش وتعارض استدلالي دهني، ترقى إلى مستوى بناء حقيقة الحجاج، حيث أن التباين في المعنى بين الحقيقة والمجاز يحمل المتلقي على إخراج القول عن مقصوده الظاهر وطلب مقصده الخفي، ولا يتأتى له ذلك إلا إذا نهض الملقي (المتكلم) بصرفه عن ابتغاء المعنى الحقيقي، عن طريق القرائن المصاحبة لإنتاج القول، فينتج عن هدا حالتين حجاجيتين:

- الأولى: اعتراض المستمع على المعنى المجازي وابتغاؤه المعنى الحقيقي وادعاؤه.
- الثانية: اعتراض المتكلم على المعنى الحقيقي و ابتغاؤه المعنى المجازي وادعاؤه.

هذا التعارض الذي يعد صلب العملية الحجاجية[1] والذي يمثل أهم آلياته التفاعلية: الإدعاء والاعتراض...، كما أن استعمال المجاز عند التحاج، يعطي للخطاب حيوية وفعالية، تجري من الركود واللاجدوى والعبث، وتكون الحجة باعتمادها المجاز كوسيلة تخاطبية حجة حية كما يذكر الأستاذ طه عبد الرحمان[2].

---

(1) أنظر بنية هذا التعارض في الإستعمال، الإستعارة عند الدكتور طه عبد الرحمان: اللسان والميزان، ص.233 ـ 235.

(2) المرجع نفسه، ص.266 ـ 267.

إذ الحجة الحية تتوسل بالأساليب البيانية من تشبيه واستعارة وكناية، لتضمن الاتساع في المعاني التي يستوجبها التكيف المستمر مع تقلب سياقات النص، والمرونة في الأساليب التي تلائم تجدد مقتضيات مقام الكلام.

وعدم الأخذ بهذه الأساليب البيانية المجازية يسقط الخطاب في العدمية واللاجدوى، ويرفع عنه صفة الفعالية، وتكون الحجج فيه مجردة لا ترتبط لا بمقتضى الحال ولا بالمقام الضامنين لحياة القول، وإنما تقتصر على صورة الخطاب وجانب البنية المنطقية، دون اهتمام بمضامينه ولا بأبعاده السلوكية أو الأخلاقية، وما فائدة قول جرد عن الواقع وحرم الفعل والتغيير فيه، وهذا ما تنبه له الأصوليون إذ جعلوا الأصل في القول الإعمال، وعملوا من خلال استقصائهم للآليات القياسية والاستدلالية للمجاز والأساليب البيانية عامة وصياغتها كقواعد منهجية ـ تطرقت لبعضها في هذا البحث ـ، معتبرين أن المجاز والأساليب البيانية عامة ليست تنميقا للكلام وإنما هي ذات وظائف حجاجية وتخاطبية تسعى لتحقيق أرقى مستويات التبليغ القضوي، وتؤدي إلى إنهاض المتخاطبين للفعل والعمل والتغيير والتخلق سعيا إلى ضمان الخير للفرد والجماعة في العاجل والآجل.

وإن الاشتغال على الأساليب البيانية البلاغية العربية، يدعو إلى الاهتمام بالكثير من محاورها، ليس بشكل معمم كما نراه في الكثير من المؤلفات العربية الحديثة، وإنما بشيء من الدقة والتفصيل مع التوسل بالمناهج والآليات المساعدة على دراسة ناضجة ومفيدة.

ورغم ما قيل عند اللسانيين والمناطقة العرب من أمثال الأستاذ طه عبد الرحمان والأستاذ عادل فاخوري والأستاذ محمد العمري والأستاذ حسان الباهي والأستاذ أحمد المتوكل وغيرهم، فإن مسألة المنهجية الأصولية في البحث البلاغي لا زالت تستدعي المزيد من الاهتمام والدراسة التي تتخذ من المنظومة الإسلامية منطلقا وهدفا، ووسيلة ومنهجا.

وهذه بعض المواضيع المقترحة في هذا الإطار:

- البعد الحجاجي للمجاز.
- الاستعارة وأبعادها التداولية.
- الأساليب البلاغية وآليات التخاطب.

- المجاز بين المنطق الطبيعي والصناعي.
- الاستعارة بين البعد الصوري والطبيعي.
- المجاز و نظرية العوالم الممكنة.
- المجاز والتواصل.
- المجاز ودوره في الحياة الاجتماعية.

وغيرها من المواضيع التي يثيرها البحث البلاغي، والتي لن تنقطع بنا السبل إن على مستوى المادة أو الرؤية أو المنهج إن رجعنا (نحن كباحثين) إلى تراثنا المعرفي الإسلامي وخاصة منه الإرث المنهجي والتقعيدي الأصولي المتسم بالنضج والفعالية والقابلية لمسايرة ما يتم إنتاجه في الوقت المعاصر في ميادين اللسانيات والتداوليات والمنطق والحجاج.

ولا أجد نصا مناسبا أختم به بحثي هذا سوى ما أورده أستاذنا الدكتور طه عبد الرحمان في كتابه اللسان والميزان حول هذا الموضوع، وهو نص يمكن اعتباره إطارا منهجيا يوجه الرؤية حول المنهجية الأصولية والبحث البلاغي والأساليب البيانية في الخطاب الشرعي والخطاب الطبيعي بشكل عام حيث يقول: "لن نجانب الصواب إن ادعينا أن أوائل الأبحاث في تحليل الخطاب يجب طلبها في ما أفاض فيه الأصوليون من مقدمات في تحديد الدلالات وتصنيفها، وما أفردوه من أبواب في بيان الاستدلالات و طرق التأويل. ولن نزداد بعدا عن الصواب إن قلنا بأن أبحاث الأصوليين ما يمكن أن نستفيد منه في إنشاء نظرية صالحة لمقاربة أنواع الخطاب الطبيعي، وينهض دليلا على ذلك ما أثبتوه في باب "الاقتضاء" و"المفهوم" من قواعد خطابية تفاجئنا بمضاهاتها لما يُعرض اليوم في سياق نظريات التخاطب المعاصرة وكأنه فتح علمي جديد. ثم إنه لن تُنسب إلينا تهمة النزعة التراثية ـ أو قل إن شئت "التراثانية" ـ إذا نحن ذهبنا إلى أن الإنتاج الأصولي يحتوي على عناصر ضرورية لبناء منطق الاستدلال الخطابي، هذا المنطق الذي تتضافر الآن في وضع أسسه وتحديد بنياته جهود الفلاسفة واللسانيين والمناطقة جميعا"[1].

---

(1) طه عبد الرحمان، اللسان والميزان، ص.292.

وسيرا على مسار البحث هذا الاكتشافي لتراثنا الأصولي واللغوي والبلاغي لنا دراسة مقبلة قيد الإنجاز موضوعها: **نظرية الاقتضاء بين المنهجية الأصولية والتداوليات المعاصرة.**

و الحمد لله رب العالمين

لائحة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- ابن تيمية (تقي الدين أحمد)، الرد على المنطقيين، تقديم العلامة سليمان الندوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
- ابن تيمية، دقائق التفسير، تحقيق الدكتور محمد السيد الجليند، دار الأنصار، القاهرة.
- ابن تيمية، كتاب الإيمان، تحقيق وتخريج عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، ط.1 1993م.
- ابن تيمية، كتاب النبوات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م.
- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مجلد 20، جمع وترتيب المرحوم، عبد الرحمان بن محمد بن قاسم بمساعدة ابنه محمد، مكتبة المعارف، الرباط.
- ابن حزم (علي بن أحمد بن سعيد) الإحكام في صول الأحكام، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر دار الآفاق الجديدة، ط.1، 1980م.
- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، شرحه ونشره السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية، محمد سلطان النمنكاني، المدينة المنورة.
- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم)، لسان العرب، دار صادر، بيروت.
- أبو إسحق الشاطبي، الموافقات في صول الشريعة، تحقيق الشيخ عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.
- أبو الحسين البصري، المعتمد، تحقيق محمد حمد الله بتعاون مع محمد بكر وحسن حنفي، دار الفكر، دمشق، 1964م.
- أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، حققه محمد فؤاد سيزكين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.2، 1981م.

- أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق الأستاذين علي البجاوي ومحمد أبي الفضل، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1952م.
- أحمد أبو زيد، المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، مكتبة المعارف، الرباط، ط.1، 1986م.
- أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة، البيان والمعاني والبديع، دار الكتب العلمية، بيروت.
- إدريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، المركز الثقافي العربي، ط.1، 1994م.
- أرسطو طاليس، فن الشعر، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الثقافة، بيروت، 1973م.
- الآمدي (سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي)، الإحكام في أصول الأحكام، مؤسسة الحلبي وشركاؤه، القاهرة، 1967م.
- البخاري (عبد العزيز بن أحمد)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، دار الكتاب العربي.
- بدوي طبانة، البيان العربي، دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى، دار العودة، بيروت، ط.5، 1972م.
- بدوي طبانة، علم البيان، دراسة تاريخية فنية في علوم البلاغة العربية، دار الثقافة، بيروت، 1981م.
- التفتزاني سعد الدين، شرح التوضيح للتنقيح في أصول الفقه.
- التفتزاني، المطول على التلخيص للخطيب الدمشقي، طبع في المطبعة العثمانية، استانبول، 1304هـ، (من المكتبة الخاصة للشيخ عبد الله كنون بطنجة).
- التفتزاني، حاشية التفتزاني سعد الدين، وحاشية الشريف الجرجاني على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.2، 1983م.
- تمام حسان، الأصول، دراسة ابيستيمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي، دار الثقافة، ط.1، 1981م.

- التهانوي (محمد أعلى بن علي)، كتب كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، دار صادر، بيروت.
- الجاحظ (أبو عثمان عمر بن بحر)، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت.
- الجرجاني (عبد القاهر ابن عبد الرحمان)، أسرار البلاغة، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1،2001م.
- الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، شرح وتعليق عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ط.1، 2004م.
- حبنكة الميداني (عبد الرحمان حسن)، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، دار القلم، دمشق، ط.1، 1996م.
- حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط.6، 2002م.
- حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، إفريقيا الشرق، المغرب، 2004م.
- حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية، سلسلة بدايات، ط.1، 1991م.
- الخطيب القزويني (جلال الدين محمد بن عبد الرحمان القزويني لخطيب)، كتاب التلخيص، ضبطه وشرحه الأديب عبد الرحمان البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت.
- الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق وتنقيح محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتاب اللبناني، ط.4، 1975م.
- الرازي (محمد فخر الدين)، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتح الغيب، دار الفكر، 1990م.
- الزركشي بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت، ط.2.

السبكي (علي بن عبد الكافي وولده عبد الوهاب السبكي)، الإبهاج في شرح المنهاج (للبيضاوي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1984م.
السكاكي (أبو يعقوب يوسف أبو بكر محمد بن علي)، كتاب مفتاح العلوم، ضبط وتعليق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.2، 1978م.
سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر)، تحقيق عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت.
الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح محمد أحمد شاكر، دار الفكر، 1309 هـ.
الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، عالم الكتب ـ مكتبة النهضة العربية، ط.1، 1986م.
الشوكاني محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، حققه ابن مصعب محمد سعيد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط.4، 1993م.
طه عبد الرحمان، اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي، ط.1، 1998م.
طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط.2، 2000م.
عادل فاخوري، الرسالة الرمزية في أصول الفقه، دار الطليعة، بيروت، ط.2، 1990م.
عبد الحميد العلمي، مسالك الدلالة بين اللغويين والأصوليين، مطبعة أنفوبرانت، فاس، ط.1، 2000م.
عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير مقاربة معرفية تداولية لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشرق، ط.1، 2006م.
عبد العظيم إبراهيم المطعني، المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم، مكتبة وهبة، القاهرة ط.1.
عبد العلي بن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت، على هامش مستصفى الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.2.

- عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت، على هامش مستصفى الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.2.
- الغزالي (أبو حامد)، المستصفى من علم الأصول، صححه وطبعه عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1993م.
- القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور، دار النصر للطباعة، 1386 هـ، 1966م.
- محمد الصالح السامرائي، تأثير التفكير الديني في البلاغة العربية، المكتب الإسلامي، ط.1997.
- محمد الصغير بناني، النظريات اللسانية والبلاغية عند العرب، دار الحداثة، بيروت، ط.1، 1986م،.
- محمد بدر عبد الجليل، المجاز وأثره في الدرس اللغوي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1980م.
- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، ط.1، 1986م.
- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، ط.2، 1985م.
- محمد مفتاح، مجهول البيان، دار توبقال للنشر، ط.1، 1990م.
- وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط.1، 1986م.
- يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، دار الكتب العلمية، بيروت.

المجلات والكتب الأجنبية:

- البحث اللساني والسيميائي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، عدد رقم ، 1981م، مطبعة النجاح الجديدة، 1984م.
- بوشعيب برامو، ظاهرة الحذف في النحو العربي محاولة للفهم، مجلة عالم الفكر،عدد3، مجلد 34، 2006م.
- سمير شريف ستيتية، مجلة عالم الفكر، ثلاثية اللسانيات التواصلية، عدد3، مجلد34، مارس 2006م.
- صبري حافظ، مفهوم الصيغ المجازية بين التراث العربي والنقد المعاصر، مجلة ألف، المجاز و التمثيل في العصور الوسطى، ط.2، 1993م.
- محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس، جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية مجلة دفاتر سياسية. سلسلة نقد السياسة، العدد 3، 2006م.

- Jakobson.R, Essais de linguistique général, traduit de l'anglais et préfacé par Nicolas Ruwet, Editions de Minuit, 1963.
- André Martinet, Elément de linguistique général, Nouvelle édition 1980 Armand colin.

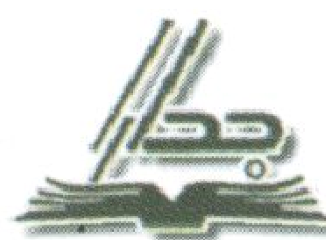


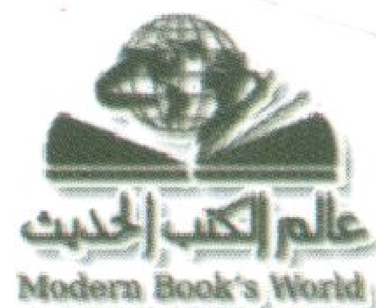
Al-Manhageyah Al-Osoleyah

المنهجية الأصولية والبحث البلاغي

من المواضيع التي أصبحت تشغل بال المهتمين والدارسين في مجال اللغة والفلسفة بكل اتجاهاتهم (اللسانية والحجاجية والسيميائية) موضوع البلاغة "rhétorique la". وذلك لكون الأساليب البلاغية لها دور هام وفعال في إنجاح عملية التواصل بين المتخاطبين المتوسلين بواحدة من اللغات الطبيعية. فهذه الأساليب لا يرتبط دورها فقط بما تقدمه للخطاب من وظائف جمالية، تحسن صيغة اللفظ وتقدمه في أبهى حلة، يستسيغها السامع ويتلقى مضمونها بالقبول، وإنما ترقى لتكوّن نظاما تخاطبيا وبنية استدلالية ومنطقا حجاجيا. جعل اللغة الطبيعية تتعدد أدوارها وتنفتح دلالاتها، وتتكاثر إمكانيات الأداء الكلامي فيها، وتتسع آفاق ومجالات فعاليتها التواصلية، مما يجعلها ترتقي من مجرد وسيلة للتواصل بين الناس، إلى أن تصبح نظاما اجتماعيا، له أسسه النفسية والثقافية والفكرية والتاريخية، وله امتداداته في واقع الناس الفردي والجماعي....


9789957705268


جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع
الأردن - العبدلي مقابل عمارة جوهرة القدس


عالم الكتب الحديث
Modern Book's World
للنشر والتوزيع

الأردن -إربـد - شارع الجامعة
تلفون: ٢٧٢٧٢٢٧٢ ٢ ٩٦٢+
فاكس: ٢٧٢٦٩٩٠٩ ٢ ٩٦٢+
الرمز البريدي: (٢١١١٠) صندوق البريد: (٣٤٦٩)
Email: almalktob@yahoo.com
www.almalkotob.com